



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



182
B818h



LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY





Handbuch der Geschichte

der

Griechisch-Römischen Philosophie

von

Christian Aug. Brandis.

Stuttgart, Verlagsbuchhandlung von Cotta.

Dritten Theils zweite Abtheilung.

Berlin.

Bei G. Reimer.

1866.

T.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

Handwritten text, possibly a title or header, appearing upside down.

A n t w o r t.

Eine gleichmäßig durchgeführte Geschichte der dritten Periode der älteren Philosophie habe ich nicht unternommen; und wie möchte ich auch einen Wettstreit mit Ed. Zeller versuchen, der in reifster Jugendkraft, ausgerüstet mit höchst umfassender Belesenheit und sorgfältig kritischer Prüfung, schon in zweiter neu durchgearbeiteter Ausgabe, der Bearbeitung auch dieses mühsamen und schwierigen Abschnitts der Philosophie der Griechen sich unterzieht? Ich beabsichtigte nur, zur Ergänzung der zweiten Hälfte meiner Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche 1864, einige überhaupt oder mir besonders anziehende Partien weiter auszuführen und hoffte mit diesen Ausführungen den letzten Band meiner ausführlicheren Geschichte der griechisch-römischen Philosophie abschließen zu können. Doch bin ich über den Umfang eines mäßigen Bandes bereits hinausgegangen und muß, um ihn nicht zu sehr anzuschwellen, eine Anzahl anderer Ausführungen mir noch vorbehalten. So möge es mir verstattet sein noch ein Bändchen nachzutragen; und ich gedenke es zugleich zu einem Inhaltsverzeichnis über das ganze Werk zu benutzen. Da es, mannichfach unterbrochen, durch einen Zeitraum von dreißig Jahren sich hindurchzieht, so wird es in solchem Verzeichniß an Gelegenheit zu manchen kurzen Verbesserungen und Nachträgen nicht fehlen.

B o n n d. 5ten Novemb. 1865.

Ch. A. Brandis.



Inhalt.

	Seite.
Dritte Entwicklungsperiode der griechisch- römischen Philosophie	1
Erster Abschnitt.	
Die epikureische Lehre	11
Die späteren Epikureer	50
Zweiter Abschnitt.	
Die Stoiker	55
Zeno's Grundlinien des stoischen Lehrgebäudes	59
Ausbau des stoischen Lehrgebäudes	75
Begriff und Gliederung der Philosophie	80
Die Logik der Stoiker	83
Ihre Physik	102
Die stoische Gotteslehre	115
Die stoische Ethik	128
Aristo der Thier und Perillus	162
Vergleichung des stoischen Lehrgebäudes mit dem epikureischen und dem platonisch-aristotelischen	165
Dritter Abschnitt.	
Die griechische Skepsis	174
1) Die Anfänge derselben. Pyrrhon und Timon	174
2) Skepsis der neueren Akademie	180
Arkesilaus	181
Karneades und seine Schule	184
3) Aenesidemus	197
Agrippa und Menodotus	208
Sextus der Empiriker	209
Vergleichung der Skepsis der Akademiker und der Pyrrhonianer	230

	Seite.
Vierter Abschnitt.	
Die Eklektik und Synkretistik	235
1) Uebergang der Stoiker dazu. Panätius und Posidonius	235
Uebergang der skeptischen Akademie zur Eklektik. Philo und Antiochus	241
Eklektik der Peripatetiker	245
Die griechische Philosophie in Rom. M. Tullius Cicero	247
Die Sektier	255
2) Weiterer Verlauf der Eklektik im ersten und zweiten Jahr- hundert. Die Stoiker dieser Jahrhunderte	256
L. Annaeus Seneca	257
Rufonius Rufus	259
Epiktetus	260
Markus Aurelius Antoninus und einige Andre	264
Die Thätigkeit der Peripatetiker dieser Jahrhunderte	267
Platoniker der synkretistischen Richtung	268
Plutarch	269
Maximus Tyrius u. A.	271
Klaudius Galenus	272
3) Synkretistik unter Einwirkung des Orients	273
Plutarch u. e. A.	273
Einwirkung des Orients auf die griechische Philosophie	276
Neuere Pythagoreer	277
Apollonius von Tyana	279
Die vom Orient ausgehende Richtung. Philo der Jude	280
Die Emanationslehre der Gnostiker. Basilides	293
Valentinus u. A.	296
Der Manichäismus	301
Fünfter Abschnitt.	
Der Neuplatonismus	302
1) Unmittelbare Vorgänger desselben, Numenius u. A.	303
Uebergang zu Plotinus	308
2) Plotinus; sein Leben und seine Schriften	310 u. 320 ff.
Sein Verhältniß zum Ammonius Sakkas	318
Plotinus Erkenntnißlehre	322
Seine Lehre von den Principien; das Unbedingte	330
Der Geist	340
Die Weltseele	346

	Seite.
Von der Welt der Erscheinungen und dem Stoffe; vom	
Bösen und der Zeit	348
Die Welt und die Vorsehung	352
Astrologie und Dämonologie	354
Die Seelenlehre	356
Außerbüchlichkeit der Seele und ihre Schicksale nach dem	
Tode	367
Einleitung in die Ethik	370
Plotins Lehre vom Schönen und von der Liebe	375
Die Dialektik als Mittel zur Erhebung des Geistes	380
Einigung mit dem Absoluten, als Anschauung Gottes	383
Plotins Verhältniß zu den Gnostikern, zur Theogonie,	
Mythologie und dem Volksglauben, zum Gebet, zur	
Magie und Mantik, zur Stoa und Emanationslehre,	
zum Orient und zu späterer Alleinheitslehre	387
3) Die Schule des Plotin. Ponginus	399
Amelius	400
Porphyrius	401
Jamblichus	408
Kaiser Julianus und seine Anhänger	413
Themistius u. A.	416
Die athenische Schule	417
Vorläufer des Proklus, Plutarchus, Theodorus von	
Asine, Syriacus	418
Proklus	421
Seine Schule	425
Damascius	426
Simplicius	427
Erlöschen der griechischen Philosophie	428
Boëthius	429

Ausführungen zum ersten Abschnitt, über die epikureische Lehre S. 431.

Epikurus' kurze Abrisse seiner Lehre 432. Cicero's Darstellung derselben 434.

Lukretius' Darstellung 439 und seine Auffassung der Lehre 492.

Ausführungen zum zweiten und theilweise zum vierten Abschnitte S. 501.

Zeno 501. Seine nächsten Nachfolger 510. Chrysipps Lehre von den

Affekten 511 u. 521; von der Vorstellung und ihren Arten 513.

Zeno's, Chrysipps' und Diogenes' Lehren von dem Sitze der Vernunft

und von den Affekten 516. Posidonius' Kritik derselben 528. Bruchstücke der Physik des Posidonius 535. Posidonius' Astronomie und Gelehrsamkeit 540.

Die römischen Stoiker. Seneca S. 541.

Seneca's größere Abhandlungen S. 560. Seine Briefe und ihre Lehre 566. Seine Ethik 582. Die Schranken seiner Ethik 503. Seine Schilderungen und verlorenen Werke 596.

Musonius Rufus S. 599.

Epiktetus; seine Bildung und die Grundlegung seiner Ethik S. 600. Sonderung dessen was im Bereiche unsrer Selbstbestimmung liege und dessen was nicht 606. Die unserer Freiheit anheimgestellte Beherrschung unserer Vorstellungen und die richtige Entwicklung unsrer angeborenen Begriffe 607. Belebung und Reinigung unsrer Vernunft 612. Entwicklung und Sicherung unsres freien Wahlvermögens 614. Bereich und Schranken unserer Freiheit 616. Ergebung in die Fügungen der göttlichen Vorsehung 618. Epiktet's Gotteslehre und Frömmigkeit 620. Sein eigenthümlicher Standpunkt 623. Die Uebersetzungen seiner Lehre 628.

M. Aurelius Antoninus. Seine und der zwei andern römischen Stoiker Darstellungsweise 629. Die heraklitische Grundlegung seiner Lehre 630. Das über den ewigen Fluß der Dinge hinausreichende Leben der Vernunft 632. Sonderung des Körpers und des Fleischartigen von der Vernunft, und die höchste göttliche Vernunft 634. Der unbedingt nothwendige Kausalnexus in der Welt und das Walten der göttlichen Vorsehung über denselben. Realität der Welt der Dinge. Harmonie und Einklang der Vernunft mit der Natur 635. Der wahre Gottesdienst 640. Der Tod und das Schicksal der Seele nach dem Tode 641. Das Eine was Noth thut 642. Die Liebe zur menschlichen Gemeinschaft 645. Die menschliche Gemeinschaft und der Staat 647. Antoninus' fromme Ergebung; sein Begriff von der Gottheit 649. Seine Scheu vor theoretischen Untersuchungen, auch über unsere Fortentwicklung nach dem Tode 651. Schluß 652.

Dritte Entwicklungsperiode der griechischen Philosophie.

Kann schon Eintheilung des Naturgebietes in Reiche, Klassen, Gattungen und Arten ohne Vorbehalt der Einschiebung mannichfacher Uebergangs- und Mittelstufen nicht gelingen, so treten der Geschichte der Entwicklungen der menschlichen Geister in der Sonderung von Perioden noch erheblichere Schwierigkeiten entgegen. Nirgendwo finden sie schlechthin neue Anfangspunkte, überall eine gewisse Stetigkeit der Uebergänge; durchgängig gehen die neuen Erscheinungen aus den vorangegangenen hervor. Und doch finden sich unverkennbar Wendepunkte in der Geschichte, von denen eine neue Richtung ihrer Entwicklungen ausgeht. Ein solcher Wendepunkt tritt mit Alexander dem Großen, allerdings nicht unvorbereitet, ein. Was Philipp von Makedonien begonnen hatte, vollenden Alexander und seine Nachfolger. Die Freiheit der griechischen Staaten war unwiederbringlich verloren, und wie ehrenwerth auch ihre Nachwirkungen in den wiederholten Versuchen, der Herrschaft zuerst der Epigonen und dann der Römer sich zu erwehren, von dauerndem Erfolg konnten sie bei der veränderten Weltlage nicht sein. Es war den Griechen bestimmt, mit Verzichtung auf ihre Selbständigkeit, ihre Sprache und ihre Bildung über einen großen Theil der damals bekannten Welt zu verbreiten: die aus der Erbschaft des Alexander hervorgegangenen Monarchien und demnächst das Weltreich der Römer bedienten sich ihrer als Träger der Civilisation. Freilich mußte in dem Maße in welchem ihre Wirksamkeit sich erweiterte, die Kraft des Geistes, die ihren besten Lebenssaft aus der Selbständigkeit gezogen hatte, an Eigenthümlichkeit und Schwungkraft verlieren; er konnte nicht mehr Zwecke verfolgen, die aus

jener hervorgegangen waren. Die Poesie verlor ihren ursprünglichen Schwung; selbst die neuere Komödie, ihr schon der Zeit der beginnenden Knechtschaft angehöriges Erzeugniß, verstummte; an ihre Stelle traten Mischgattungen und Früchte der Belesenheit und Nachahmung. Die Stelle der von politischem Geiste beseelten, männlichen athenischen Beredsamkeit vertraten rhetorische Uebungsstücke der rhodischen und asianischen Schulen. Ohngleich länger blühte die bildende Kunst, immer von neuem in Anspruch genommen vom Schönheitssinn oder von der Prunksucht der Könige der alexandrinischen Reiche und später der reichen Römer; doch auch sie mußte wenn sie nicht zur Reproduktion von Werken der großen Zeit verwendet wurde, mehr oder weniger dem Zeitgeschmack, der Vorliebe für das Weiche und Lüsterne oder für das Manierirte, sich anbequemen. Und welchen Ersatz erhielt man für die Hemmungen des frei schaffenden Geistes? wir können ihn nur in der weiten Verbreitung Dessen finden was er bis dahin gewirkt hatte, und in den Rückwirkungen, welche diese Verbreitung hervorrief. Als specifisch griechischer Geist konnte er sich im Wesentlichen nicht weiter entwickeln; aber indem er schlummernde Keime in andren Völkern weckte und im Verkehr mit ihnen seinen Gesichtskreis erweiterte, bereitete er eine neue Entwicklungsperiode vor.

Wie der Kunst und Poesie, so mußte es der Philosophie ergehen; auch sie war das Erzeugniß des eigenthümlich griechischen Geistes und in die Schicksale ihres Vaterlandes aufs engste verflochten gewesen; die Unabhängigkeit desselben hätte sie nicht überdauern können, auch wenn die Lösung der aus den vollendetsten Lehrgebäuden der hellenischen Philosophie erwachsenen Aufgaben minder schwierig gewesen wäre. Was Roth gethan hätte um die vorangegangene Stetigkeit der Fortschritte aufrecht zu halten, habe ich an einem andren Orte nachzuweisen gesucht¹⁾, und damit zugleich daß neue Standpunkte hätten erreicht werden müssen, bevor an gedeihlichen Weiterbau zu denken gewesen wäre. Und doch konnte man auf Philosophie, dieses Triebrad aller vorangegangenen Wis-

1) Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie III, 1. S. 204 ff.

senschaft, nicht verzichten. Sie war durch Plato und Aristoteles weit über die Bedürfnisse des zeitlichen Lebens hinaus geführt worden, und je weniger man sich Kraft zutranen durfte, sie auf dieser Bahn weiter zu führen, um so leichter konnte man wähnen, es bedürfe der Rückkehr zum sokratischen Standpunkte; man müsse von neuem die Philosophie vom Himmel zur Erde zurückführen, von neuem fürs Leben philosophiren. Und was sollte sie dem Leben gewähren? völlige innere Befriedigung, war die Antwort. Da nun das Staatsleben mit seiner Selbstständigkeit allen Reiz verloren hatte, so bezog man den Begriff der inneren Befriedigung lediglich auf das Einzelleben; von Allem außer ihm wollte man sich möglichst unabhängig erhalten, nur Das sich aneignen was ihm, dem Einzelleben, förderlich sein könnte, und alle Gefährdung der Selbstständigkeit desselben möglichst abwehren. Zwar konnte man nicht außer Acht lassen daß Lebensgemeinschaft auch für Erreichung der Zwecke des Einzellebens erforderlich und der Staat die natürliche Form derselben sei; die Philosophie handelte daher auch nach wie vor vom Staate; aber vom Staate, wenn ich so sagen darf, in abstracto, abgelöst von den lebendigen Wurzeln, die er im Volks- und Stammleben treibt; über den Begriff eines Rechtsstaats kam man nicht hinaus, bis das Bild eines lebenskräftigen, aus einem eigenthümlichen Volksbewußtsein sich entwickelnden Staates, wie der römische, hin und wieder zu tieferer Auffassung geführt zu haben scheint. Aus der Anschauung der despotischen Mischstaaten der Epigonen konnte sie sich nicht ergeben. Man würde Unrecht thun die platonische Politie für jene abstrakten Staatstheorien verantwortlich zu machen, wie weit man auch berechtigt sein mag sie als Idealstaat zu bezeichnen: seine Grundbestimmungen wurzelten in der hellenischen Lebensanschauung und waren bestimmt diese auf die ihr zu Grunde liegenden Ideen zurückzuführen. Nur in dem Hinausgehn über das in der Wirklichkeit Erreichbare besteht ihre Idealität. Betrachtete man aber die Lebensbestimmung in der Ablösung von ihrem höheren Zwecke der Gemeinschaft, von der nur durch das Zusammenwirken der Glieder dieser zu erreichenden fortschreitenden Vervollkommnung, und forschte man nach der Bestim-

mung des Menschen und seiner Zusammengehörigkeit mit der Natur nur soweit die Befriedigung des Einzellebens es zu fordern schien, so mußte der Begriff dieser inneren Befriedigung nur nach Trieb und Neigung des ihn suchenden Individuums bestimmt werden. So gelangte man zunächst zu den zwei einander entgegengesetzten Theorien der Epikureer und Stoiker, je nachdem man für Lust und Genuß oder für die unbedingten Gebote des sittlichen Bewußtseins sich entschied. Eine dritte Richtung kam diesen beiden hinzu, indem man wählte den angestrebten Lebenszweck durch Verzichtung auf all und jedes Wissen erreichen zu können. Was jene beiden andren Richtungen durch Beschränkung des Wissenstriebs erreichen wollten, meinte diese dritte nur durch gänzliche Beseitigung desselben erlangen zu können. Zu dem Ende mußte denn freilich zur Bekämpfung jedes Wissensstachels, die Unmöglichkeit ein Wissen zu erreichen nachgewiesen, oder doch an die Stelle desselben ein bloßes für Wahrscheinlichhalten gesetzt werden. So führte ein und dasselbe Bestreben zu drei von einander sehr verschiedenen Theorien. Aus dem Streben zu wissen um des Wissens selber willen, welches die Theorien der ersten und zweiten Periode beherrscht hatte, ging keine jener Theorien hervor; das Wissen soll allen dreien zufolge nur Mittel zum Zweck werden, und dieser in der Erreichung völliger Befriedigung des inneren Einzellebens sich finden. Zu Untersuchungen über das Wissen und seine Formen, sowie über die Natur der Dinge fanden sie sich nur in dem Grade veranlaßt, in welchem sie für Feststellung ihres Zwecks ihnen erforderlich erschienen, die Stoiker mehr als die Epikureer und die Skeptiker wiederum mehr als jene, um die Eitelkeit und Unerreichbarkeit des Wissens nachzuweisen. — Eben darum haben wir neue, von eigenthümlichem Princip ausgehende Entwicklungen der Logik oder Dialektik und der Physik bei ihnen nicht zu erwarten; sie konnten sich begnügen früheren Theorien diese Zweigwissenschaften der Philosophie zu entlehnen und im Einklang mit ihrem ethischen Princip umzubilden, oder kritisch ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen. Da sehen wir denn, und werden auszumitteln haben warum, die Stoiker zu der heraklitischen Lehre vom ewigen Fluß der Dinge und, in Abkehr von Plato und Aristoteles, zu der Logik

der Megariker zurückkehren, die Epikureer zu der Atomistik und dem Sensualismus des Demokrit. Großentheils beschränkten sie sich darauf die übernommenen Lehren im Einklang mit ihrer Ethik näher zu bestimmen: doch treibt die Sache selber hin und wieder zu weitergreifenden Veränderungen. Die Skeptiker verwenden besonders die in den vorangegangenen Theorien hervorgetretenen einander entgegengesetzten Lehren zur Rechtfertigung ihrer Verzweiflung an all und jedem Wissen und spalten sich wiederum in pyrrhonische und akademische Skeptiker, je nachdem sie auf Erreichbarkeit auch der Wahrscheinlichkeit verzichteten, oder diese fest zu stellen unternehmen. Wäre die Skepsis inmitten der zweiten Entwicklungsperiode der griechischen Philosophie hervorgetreten, so würde sie aller Wahrscheinlichkeit nach Versuche hervorgerufen haben, durch genauere Bestimmungen die platonisch-aristotelischen Lehren gegen solche ihnen Gefahr drohende Zweifel zu sichern, während die Theorien der dritten Periode zu ernstlichem Kampf gegen die gleichzeitig mit ihnen hervorbrechende Skepsis sich nicht ermannen. Das Wissen und Erkennen als solches hatte zu wenig Werth für sie und sie waren in Begriff und Form desselben nicht tief genug eingedrungen, als daß sie die Feststellung desselben gegen die Anfechtungen der Skepsis mit Erfolg hätten unternehmen mögen. Was sie zur Aufrechthaltung ihres ethischen Princips bedurften, schien sich ihnen aus der Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung oder der mit Hülfe derselben gewonnenen Vorstellungen in hinreichender Sicherheit zu ergeben: selbst der durch die Skepsis erschütterte Begriff der Ursächlichkeit und seiner Nothwendigkeit vermochte nicht die Stoiker an ihrer dogmatischen Zuversicht irre zu machen, noch weniger die Epikureer, welche die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung nur so weit anerkannten, soweit sie die Ruhe ihres Lebensgenusses nicht zu bedrohen schien. Und wie lange hat es noch gedauert bevor die gegen das Princip der Ursächlichkeit gerichteten Angriffe der Skepsis zu gründlicherer Untersuchung führten.

Aus fortgehender kritischer Erwägung der vorangegangenen Theorien waren die Vehrgebäude des Plato und Aristoteles hervor-

gegangen: aber ein neuer Grundgedanke befechtete was von den früheren Lehren in der kritischen Sichtung sich als probenhaltig ergeben hatte. Neue, unmittelbar aus den höchsten Aufgaben der Wissenschaft hervorgegangene Gedanken fehlten in der dritten Entwicklungsgeschichte der griechischen Philosophie: das Wissen ist den im voraus festgestellten Lebenszwecken dienlich geworden; man entlehnt daher aus früheren Theorien was zu theoretischer Entwicklung des festzustellenden Lebenszweckes erforderlich schien, indem man die dazu geeigneten Modifikationen jener Theorien sich vorbehielt, und richtete die Schärfe der Kritik vorzugsweise gegen die in sich geschlossenen Lehrgebäude des Plato und Aristoteles, deren man sich im Gefühl des Mangels an Kraft nie weiter zu entwickeln, in jeder Weise erwehren zu müssen glaubte. Nach und nach aber mußte Anerkennung des reichen Inhalts jener Systeme der Verunglimpfung folgen; man suchte daher, ohne den maßgebenden praktischen Standpunkt aufzugeben, aus ihnen sich zu ergänzen und die Verschiedenheiten die zwischen ihnen und der eignen Theorie statt zu finden geschienen hatten, auszugleichen. So entstand die durch die Stoa und den Epikureismus gewissermaßen schon angebahnte Eklektik und Synkretistik. Selbst die akademische Skepsis suchte mit der ursprünglich platonischen Lehre sich ins gleiche zu setzen. Zudem war man mit orientalischen Anschauungsweisen bekannt geworden; man entlehnte auch ihnen was zweckdienlich erschien; zumal seit ein tieferes religiöses Bedürfnis erwacht war. Der Grund zu diesem umfassenden Synkretismus war in Alexandria, diesem Mittelpunkte zugleich griechischer und orientalischer Bildung, gelegt worden und ward gefördert durch die Ausbreitung der römischen Herrschaft. Vom Orient aus kamen griechisch gebildete Juden, wie Aristobulus und vorzüglich der sinnvolle Philo den synkretistischen Bestrebungen entgegen, letzterer überzeugt seine begeisterte Liebe zu Plato mit alttestamentlicher Glaubensstreue einigen zu können. Ohngleich weniger erheblich ist was wir von andren Versuchen erfahren orientalische Anschauungsweisen in die Formen griechischer Philosophie zu kleiden. Je weniger solche Mischtheorien Befriedigung gewähren konnten, um so begieriger griff man zu

christlichen Ergänzungen und glaubte sie zunächst in der symbolischen Zahlenlehre der Pythagoreer finden zu können. Daher die zweite Erneuerung derselben, — die erste gehörte dem Plato und seiner Schule an; doch trug auch sie die Farbe des synkretisch-eklektischen Geistes des Zeitalters. Ueberall fehlt diesen Theorien ein ihre verschiedenen Bestandtheile zu innerer Einheit verbindender Grundgedanke, die Einheit des Princip's; sie bildeten mehr oder weniger geschickt zusammengeschweißte Konglomerate. Man darf dem Plotin das Verdienst nicht schmälern an die Stelle derselben ein organisch gegliedertes System zu stellen sich bestrebt und eingesehn zu haben, daß jede Neubildung in der Philosophie, sofern sie mit dem Alterthum in Uebereinstimmung bleiben wolle, ihre besten Nahrungsäfte dem Plato und Aristoteles entnehmen müsse. Allerdings ist auch sein Lehrgebäude weder in Bezug auf das Princip noch auf den Anschluß an Plato und Aristoteles ein schlechthin neues; Numenius u. A. waren ihm in beiderlei Beziehung vorangegangen; aber zu wissenschaftlicher Durchbildung und organischer Gestaltung ist es erst durch ihn gelangt. Es steht auf der Grenzscheide der älteren und der neueren Philosophie, und während es darauf angelegt war der Verbreitung der christlichen Offenbarung den Weg zu vertreten, diente es, aus demselben tiefen Seelenbedürfniß hervorgegangen, welches jene Verbreitung in den Zeiten des sinkenden Alterthums so sehr gefördert hatte, der wissenschaftlichen Gestaltung derselben. Das dem Systeme zu Grunde liegende innige religiöse Bedürfniß durchbrach die in ihm enthaltenen Bestandtheile orientalischer Emanationstheorien und mußte in christlich gesinnten Geistern Anklang finden, zumal die reinere Christuslehre sie in Stand setzte solche Bestandtheile auszuscheiden und dennoch den wissenschaftlichen Gehalt sich anzueignen. So weiß die göttliche Lenkung auch in den wissenschaftlichen Bestrebungen die Irrthümer derselben auszugleichen, oder zu allmählicher Annäherung an die ihnen vorgezeichneten Zwecke zu benutzen. Es mag zweifelhaft erscheinen, ob der Neuplatonismus als Abschluß der alten oder als Anfangspunkt der neueren Philosophie zu fassen sei; für ersteres spricht seine allmähliche Entwicklung aus den philosophischen Bestrebungen des Alter-

thums; für letzteres der Impuls den er der christlichen Philosophie gegeben hat. Für uns überwiegt der erstere Gesichtspunkt den letzteren.

Wie wenig die philosophischen Theorien der dritten Periode den Vergleich mit den inhaltsreichen und in sich abgerundeten Systemen des Plato und Aristoteles verstatten, und wie wenig ihre Geschichte den Reiz der jugendlich aufstrebenden und kontinuierlich fortschreitenden Philosophie der ersten Periode darbietet, hüten wir uns dennoch vor geringschätziger Beurtheilung derselben. Fehlt ihnen auch die Tiefe, der Umfang und die einheitliche Gliederung der Systeme der vorangegangenen Periode, nicht minder der Zauber der platonischen, die Gedrungenheit und Koncinnität der aristotelischen Darstellung, — einzelne Probleme haben sie zuerst gestellt oder umsichtigerer Erörterung entgegengeführt, ohngleich mehr frei-lich in der Ethik als in der Physik und Logik, doch haben sie auch durch letztere zu eingehenderer Entwicklung der sprachlichen Formen veranlaßt. Vergessen wir überhaupt nicht daß die kritisch historischen Untersuchungen der alexandrinischen Schule und ihrer Ableger zuerst von der Philosophie angeregt und theilweise von Anhängern der peripatetischen und stoischen Schule geführt wurden, mögen auch die vorzüglichsten Männer jener Richtung, im Ueberdruß an den allgemeinen Fragen der Philosophie, fast ausschließlich philologischer Forschung sich zugewendet haben. Selbst Mathematik und Geographie wurzelten ursprünglich in der Philosophie und scheinen sich fast nie gänzlich davon entfernt zu haben. Auch in dieser Beziehung müssen wir der Vollendung der reichhaltigen und gediegenen Geschichte der griechischen Literatur von Bernhardt mit Verlangen entgegensehen und vorläufig auf den ersten Band dieses Werkes verweisen.

Vor Allem dürfen wir nicht vergessen, daß in Jahrhunderten großen und weitverbreiteten sittlichen Verderbnisses durch die gleichzeitige Philosophie Ernst der Gesinnung geweckt und genährt wurde. Selbst Genußmenschen fanden in der Lehre des Epikurs, zu welcher eingewurzelte Neigung sie trieb, Veranlassung nicht bloß zur Mäßigkeit, sondern auch zur Vergeistigung des Genußes. Entre-

tius konnte nicht Wüstling sein, wenn er mit solchem Ernst der Entwicklung des von ihm ergriffenen Lehrgebäudes sich widmete. Ähnliches gilt von der Skepsis; Theilnahme an ihren Untersuchungen mußte über den Sinnengenuß hinausführen. Ohngleich mehr vermochte die Stoa, Die welche sich ihr angeschlossen, zu höherer und ernsterer Lebensansicht zu leiten. Mehrere der edelsten Männer des ersten bis dritten Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung gehörten ihr an. Und hat nicht auch ihr sittlicher Sinn zu der ersten wissenschaftlichen Bearbeitung der Rechtskunde geführt? Freilich würde man Unrecht thun, die philosophische Richtung, welcher die Männer dieser Jahrhunderte sich angeschlossen haben, zum Maßstab ihrer Sittlichkeit zu nehmen. Es liegt in der Natur der philosophischen Bestrebungen dieser Periode, daß sie nicht mehr wie die der vorangegangenen aus dem innersten Kern des Individuums hervorgingen, daß äußere Zwecke ihnen sich anhefteten und die Sucht durch rhetorische Kunst zu glänzen in ihnen sich geltend machte; die älteren Stoiker scheinen in dieser Beziehung den Epikureern, Akademikern und Peripatetikern der Periode Nichts nachgegeben zu haben.

Wir wollen nicht in Abrede stellen daß wir sehr verschiedenartige Bestrebungen in der dritten Entwicklungsperiode der Philosophie zusammenfassen, und die Frage liegt nahe, ob nicht ein Theil derselben der zweiten Periode angehöre; wirken ja die sokratischen Anfänge derselben in ihnen noch nach. Ist ihre Richtung aber nicht eine wesentlich andere geworden? und wird nicht die Kontinuität der Entwicklungen durch entschiedene Abkehr von Plato und Aristoteles und durch Verzichtleistung auf das Triebrad der früheren Philosophie, Forschung um ihrer selber willen, augenscheinlich unterbrochen? In der ersten und zweiten Periode entwickelt sich die Philosophie fast ausschließlich aus und durch sich selber, in dieser dritten Periode folgt sie überwiegend den allgemeinen Zeitrichtungen. Eben darum werden auch fernere Gliederungen so schwierig; und wollte man den Eintheilungsgrund in dem selbst-eigenen Wesen der Philosophie selber suchen, so könnte wohl nur die Frage sein, ob nicht das neuplatonische Lehrgebäude einer vierten

Periode vorzubehalten sei; denn allerdings erhebt sich durch Eigenthümlichkeit und folgerechte Durchführung des Principis über die vorangegangenen Theorien. Jedoch hängt es durch die Effektiv und Synkretistik wiederum mit ihnen zusammen, und es mag als offene Frage bezeichnet werden, ob es besser mit diesen als vierte Entwicklungsperiode zusammenzufassen, oder als Abschluß der effektiven und synkretistischen Bestrebungen zu betrachten sein möchte. Für das Eine wie für das Andre lassen sich erhebliche, jedoch schwerlich entscheidende Gründe anführen.

Die Ordnung in welcher die nunmehr zu betrachtenden Theorien zu erörtern sein werden, muß mehr durch Zusammengehörigkeit der Richtungen als durch Zeitabfolge bestimmt werden, und es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Lehrgebäude des Epikur und der Stoa voranzustellen seien. Ich beginne mit ersterem, weil es das einfachere ist.

Erster Abschnitt.

Die epikureische Lehre.

Während Strato mit Beseitigung aller hyperphysischen Principien, die Lehren des Aristoteles zu der Theorie einer bewußtlos, jedoch dynamisch aus sich schaffenden Natur umbog, hatte der mechanische Materialismus in Epikurus bereits einen neuen Vertreter gefunden. Der Sohn des Neokles, der selber Athener, vielleicht mit der Ol. 107, 1 ausgegangenen Kolonie nach Samos übergesiedelt war, ward er, wenn auch nicht geboren, dort, und später in Teos erzogen. Frühzeitig mit Schriften des Demofrit bekannt geworden, soll er durch sie, oder durch Anstoß an dem Begriffe des Chads, für das Studium der Philosophie gewonnen worden sein¹⁾ und im 18. Jahre sich nach Athen gewendet haben, als Xenocrates in der Akademie gelehrt, Aristoteles bereits nach Chalkis sich zurückgezogen habe. Dann wiederum zu seinem Vater, der damals in

1) Apollodor. b. Diog. X, 14. 1. 2. 3. 1b. Interpret. Strabo XIV, 1 *τραπήναι πρὸς ἐνθάδε (ἐν Σάμῳ) καὶ ἐν Τέῳ, καὶ ἐφηγεῖσθαι Ἀθήνῃαι γενέσθαι δ' αὐτῷ συνέφηγον Μένανδρον τὸν κομικόν.* Demnach mußte er also als Jüngling längere Zeit in Athen sich aufgehalten haben. Menander stellt ihn in einem Epigramm (b. Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae p. 299) mit dem Themistokles zusammen (beider Väter hießen Neokleses). . . ὅν ὁ μὲν ὑμῶν Πατρίδα δουλοσύνης ἔρυσσεν, ὁ δ' ἀγροσύνης. Wäre Epikurus Vater schon Ol. 107 nach Samos übergegangen, so müßte auch dort der Sohn geboren sein, wenn seine Geburt Ol. 109, 3 (334½ v. Chr.), wie Apollodor angibt, statt gefunden. Lucretius VI, 1 ff. u. A. bezeichnen ihn geradezu als Athener oder nach dem attischen Demos, als Gargettier, Cic. Ep. ad Fam. XV. 15.

Periode vorzubehalten sei; denn allerdings erhebt sich durch Eigenthümlichkeit und folgerechte Durchführung des Princip's über die vorangegangenen Theorien. Jedoch hängt es durch die Effektiv und Synkretistik wiederum mit ihnen zusammen, und es mag als offene Frage bezeichnet werden, ob es besser mit diesen als vierte Entwicklungsperiode zusammenzufassen, oder als Abschluß der effektiven und synkretistischen Bestrebungen zu betrachten sein möchte. Für das Eine wie für das Andre lassen sich erhebliche, jedoch schwerlich entscheidende Gründe anführen.

Die Ordnung in welcher die nunmehr zu betrachtenden Theorien zu erörtern sein werden, muß mehr durch Zusammengehörigkeit der Richtungen als durch Zeitabfolge bestimmt werden, und es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Lehrgebäude des Epikur und der Stoa voranzustellen seien. Ich beginne mit ersterem, weil es das einfachere ist.

Erster Abschnitt.

Die epikureische Lehre.

Während Strato mit Beseitigung aller hyperphysischen Principien, die Lehren des Aristoteles zu der Theorie einer bewußtlos, jedoch dynamisch aus sich schaffenden Natur umbog, hatte der mechanische Materialismus in Epikurus bereits einen neuen Vertreter gefunden. Der Sohn des Neokles, der selber Athener, vielleicht mit der Ol. 107, 1 ausgegangenen Kolonie nach Samos übersiedelt war, ward er, wenn auch nicht geboren, dort, und später in Teos erzogen. Frühzeitig mit Schriften des Demokrit bekannt geworden, soll er durch sie, oder durch Anstoß an dem Begriffe des Chaos, für das Studium der Philosophie gewonnen worden sein¹⁾ und im 18. Jahre sich nach Athen gewendet haben, als Xenokrates in der Akademie gelehrt, Aristoteles bereits nach Chalkis sich zurückgezogen habe. Dann wiederum zu seinem Vater, der damals in

1) Apollodor. b. Diog. X, 14. 1. 2. 3. ib. Interpret. Strabo XIV, 1 *τραυρήσειεν φασιν ἐνθάδε (ἐν Σάμῳ) καὶ ἐν Τέῳ, καὶ ἐπεβῆσαν Ἀθήνῃαι γενέσθαι δ' αὐτῷ συνέφελλον Μένανδρον τὸν κωμικόν*. Demnach müßte er also als Jüngling längere Zeit in Athen sich aufgehalten haben. Menander stellt ihn in einem Epigramm (b. Meineke, Menandri et Philomoni reliquiae p. 299) mit dem Themistokles zusammen (beider Väter hießen Neoklides) . . . ὧν ὁ μὲν ὑμῶν Παρτίδα δουλοσύνας ῥυσσάδ', ὁ δ' ἄρ' ὁμοσύνας. Wäre Epikurus Vater schon Ol. 107 nach Samos übergegangen, so müßte auch dort der Sohn geboren sein, wenn seine Geburt Ol. 109, 3 (334½ v. Chr.), wie Apollodor angibt, statt gefunden. Lucretius VI, 1 ff. u. A. bezeichnen ihn geradezu als Athener oder nach dem attischen Demos, als Gargettler, Cic. Ep. ad Fam. XV. 15.

Lehren treu fortpflanzende, nicht sie fortbildende Schule gründen, ermahnte seine Sentenzen oder gar seine Schriften auswendig zu lernen; und in der That hören wir in ihr nicht von irgend erheblichen Veränderungen oder Erweiterungen der ursprünglichen Theorie. Auch wollte Ep. für den durchaus selbständigen Erfinder derselben gelten, nicht zugeben daß irgend ein Lehrer Einfluß auf ihn geübt habe, und sprach sich über die vorangegangenen Philosophen, selbst über Plato und Aristoteles, höchst geringschätzig aus⁶⁾.

2. Die Richtung der Philosophie dieser Periode spricht sich aufs entschiedenste in der epikureischen Begriffsbestimmung von Philosophie aus, derzufolge sie die Thätigkeit sein soll, durch Begriffserörterungen und Unterredungen eines glückseligen Lebens theilhaft zu werden (⁴). Von Wissenschaft soll daher nur Berücksichtigung verdienen was diesem Zwecke förderlich. Der Trieb zu wissen um des Wissens willen, welcher die vorangegangene Philosophie, auch noch die der Peripatetiker, befeelte, war mehr und mehr abhanden gekommen. Ihrer selber wegen sollte daher, nach Epikur, bloß die Ethik bearbeitet werden, Physik (*τὸ φυσικόν*, oder *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*) nur um die den Lebensgenuß beeinträchtigende Furcht vor der Allgewalt oder der Strafgerechtigkeit der Götter, vor starrer Nothwendigkeit und vor unheimlichen Naturereignissen zu beseitigen. Lukretius wird nicht müde seinen Held als den Wohlthäter des Menschengeschlechts zu preisen, der es von der Wucht des Aberglaubens (der *religio*) befreit und die engen Pforten der Natur durchbrochen habe⁷⁾. Die an die Stelle der Wissenschaftslehre

6) Diog. 12. Cic. de Fin. II, 7. Seneca Ep. 33 omnia quae quaquam in illo contubernio locutus est, unus ductu et auspiciis dicta sunt. vgl. Numen. ap. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. Diog. 9. — Cic. de N. D. I, 26. Diog. 7. 8 ib. Interpret. S. Emp. adv. Math. I, 2. Plut. non posse suav. vivi sec. Ep. 18. Lucret. V, 5. vom Epikur: pectore parta suo quaesitaque praemia liquit. — Jedoch erkannte Epikur nach dem Zeugniß vertrauter Schüler, Abhängigkeit vom Demofrit entschieden an, Plut. adv. Col. 3.

7) Diog. 30 sq. — Lucret. I, 63. III. 1. V, 8. VI, 5. vgl. Epic. b. Diog. X, 82. 85. 112 f. 143. Plut. non posse suav. vivi sec. Epicur, 21 u. fl.

gesetzte Kanonik (*τὸ κανονικόν* oder *περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς*), in ersterer Weise vielleicht mit Rücksicht auf Polyklets Statue und Theorie so bezeichnet, war bestimmt zunächst in die Physik, dann aber auch in die Ethik einzuleiten. Daher von Einigen eine Dreitheilung, von Andreu eine Zweitheilung der Philosophie dem Epikur beigemessen wird⁸⁾. Verachtung der Wissenschaften als solcher spricht sich in seinen geringschätzigen Äußerungen über Mathematik, Geschichtsforschung, Theorie der Musik u. s. w. aus⁹⁾.

A. Die epikureische Kanonik.

Die Grundvoraussetzung des Epikur, auf welcher unmittelbar seine Kanonik, mittelbar auch seine Physik und Ethik fußt, ist, daß alle Gewißheit auf sinnlicher Wahrnehmung und diese wiederum auf Empfindung beruhe. Alle sinnliche Wahrnehmung, oder genauer genommen, alle Empfindung, behauptet er, muß dem Empfindenen entsprechen, ist also wahr; und wäre sie es nicht, wie sollten wir da zur Entscheidung über Wahrheit und Irrthum gelangen können? weder durch Vergleichung mit andren Wahrnehmungen ist es möglich, da auch diese wiederum der Bewährung bedürfen würden, noch durchs Denken, welches selber auf Wahrnehmung beruht¹⁰⁾.

8) Diog. 30 *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει*. — Zweitheilung b. Seneca Epist. 89. Zwei- und Dreitheilung b. Diog. 30. Sext. adv. Math. VII, 14 sq. Ueber Epikurs Kanon vgl. Monag. 3, Diog. 1. l.

9) Cic. Acad. II, 33. Sext. adv. Math. I, 1. 49. VII, 27. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 12 sq. Diog. 6. vgl. 121 ib. Interpret. Doch hatte er zugegeben *ὅτι ἀνάγκη ἐστὶ τοῖς σοφοῖς μανθάνειν γράμματα*, Sext. adv. Math. XI, 49. vgl. I, 292 f.

10) Cic. Acad. II, 32 *Quod est caput Epicuri? si ullam sensus visum falsum est, nihil potest percipi*. vgl. 46. de Fin. I, 7. 19. de N. D. I, 29. Sext. adv. Math. VII, 203 *Ἐπικ... τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνέργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησὶν ὑπάρχειν. ὥς γὰρ τὰ πρῶτα πάθη, τοιτέστιν ἡδονὴ καὶ πόνος, ἀπὸ ποιητικῶν τινῶν καὶ κατ' αὐτὰ τὰ ποιητικὰ συνίσταται... οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν φαντασιῶν, παθῶν περὶ ἡμᾶς οὕσων, τὸ ποιητικὸν ἐκάστου αὐτῶν πάντη τε καὶ πάντως φαν-*

Auf alles Wissen aber verzichten, widerspricht der menschlichen Natur und dem Bedürfnis des Handelns, welches durchgängig Entscheidung und damit ein Wissen voraussetzt¹¹⁾. Was man als Sinnentzug bezeichnet, ist lediglich Täuschung der hinzutretenden Vorstellung, welche der Wahrnehmung entnommen, über sie hinausreicht und den Eindruck, den wir von den Gegenständen empfangen, mit ihnen selber verwechselt¹²⁾. Aus der Wiederholung ähnlicher Wahrnehmungen geht nämlich ein gemeinsames Bild des Wahrgenommenen hervor, welches wir als Vorannahme (*πρόληψις*) in der Erwartung bezeichnen, daß es auch künftigen Wahrnehmungen entsprechen werde¹³⁾. Diese Gemeinbilder oder Gemeinvorstellungen

ταστόν ἐστιν, ὃ οὐκ ἐνδέχεται ὄν φανταστόν, μὴ ὑπάρχον κατ' ἀλήθειαν τοιούτων, οἷον φαίνεται, ποιητικὸν φαντασίᾳ καθεστάναι. vgl. 210. VIII, 9. Epic. b. Diog. 32 καὶ τὸ τὰ ἐκαστήματα δ' ὑφίστανται πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν. b. Diog. 146 τὸ ὑφίστηνός δὲ τέλος λογίζεσθαι κτλ. vgl. Schneider p. 53 sq. Epic. ib. 146 εἰ μᾶλλον πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ὡς ἐν αὐτῶν ἡρῆς διεψεύσθαι, πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀναγωγὴν κρίνεις; vgl. Diog. 31. Lucret. IV, 480 sqq. . . Qui (sensu) nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.

11) Epicur. l. l. 147. Lucret. IV, 467 sqq. Denique nil sciri aliquis putat, id quoque nescit An sciri possit, quoniam nil scire fatetur cet. vgl. Cic. de Fin. I, 7, 19.

12) Epic. b. Diog. 50 τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῇ προσδοξαζομένῳ αἰεὶ ἐστὶ κατὰ τὴν κρίσιν ἐν ἡμῶν αὐτοῖς, συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται κτλ. vgl. 51 u. 147. Lucretius, nach der Erklärung mancher Augentäuschungen IV, 377 Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum, vgl. Sext. adv. Math. VII, 205 sqq. 210. Plut. adv. Colot. 4 ff. Epic. b. Diog. 31 πᾶσα αἰσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτικῇ. Sext. adv. Math. VII, 210 αἰσθήσεως ἰδίον ὑπῆρχε τοῦ παρόντος μόνον καὶ κινούντος αὐτὴν ἐπιλαμβάνεσθαι, οἷον χρώματος, οὐχὶ δὲ τὸ διακρίνειν ὅτι ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ ἐνθάδε ἄλλο δὲ τὸ ἐνθάδε ὑποκείμενον. vgl. VIII, 9. — Selbst den Träumen und Einbildungen der Wahnsinnigen soll Wahrheit zu Grunde liegen, s. Plut. adv. Col. 28 u. M.

13) Diog. 33 τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσι . . . μνήμην τοῦ πολλὰς ἔξωθεν φανέντος. Cic. de N. D. I, 16 πρόληψιν appellat Epicurus . . . anteoceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intel-

werden durch die Sprache festgestellt, sind an sich evident und müssen allen Untersuchungen zu Grunde gelegt werden ¹⁴). Das Bedürfnis aus dem uns Bekannten das Unbekannte abzuleiten, erzeugt dann Meinungen (*δόξαι, ὑπολήψεις*), die nicht durch Einteilung und Schlußverfahren, sondern nur durch neu hinzukommende Wahrnehmungen sich bewähren oder widerlegen lassen ¹⁵). Man bewahre sie also als eine Bestätigung oder Widerlegung Erwartendes (*προσμέρον*), bis diese durch Thatfachen der sinnlichen Wahrnehmung wirklich erfolgt ¹⁶). Aehnlich verhält sichs mit den

ligi quidquam nec quaeri nec disputari potest; cuius rationes, vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine ascepiramus. — Daß Cicero die *πρόληψις* als angeborenen Begriff gefaßt habe, ergibt sich aus dem Ausdruck *praenotio* c. 17 nicht, wie ja auch Epicur die *anticipatio deorum* ganz wohl als *πρόληψις* bezeichnen konnte.

14) Epic. b. Diog. 37 *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ διελιγμένα . . . ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι* κτλ. vgl. Schneider p. 48 sqq. Daher der Werth welchen Epicur auf Worterklärungen legte, Diog. 31. Epic. ib. 38, ohne jedoch dem *λεκτὸν* als solchem Realität beizumessen; Sext. E. Hyp. II, 107. adv. Math. 258. vgl. 13. Die Worte sollten dennoch nur in der Natur der Dinge, nicht in Uebereinkunft ihren ursprünglichen Grund haben, Epic. b. Diog. 75 *τὰ ὀνόματα ἔξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι*, vgl. Lucret. V, 1027. Auch die auf den Wortsinne gegründeten *ἐπίνοιαι* sollten sich *δεικτικῶς* bewähren, Sext. VII, 267, und die *προλήψεις ἐναργεῖς* sein, Diog. 33. Epic. ib. 38. Sext. adv. Math. XI, 21 (*ἄνευ προλήψεως*) *οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν*. Der *πρόληψις* setzt Ep. (bei Diog. 124) die *ὑπόληψις* entgegen.

15) Diog. 33 *καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐκπεργεῖται* . . . *τὴν δὲ δόξαν λέγουσι* . . . *ἢ μὲν ἐπιμαρτυρεῖται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρεῖται, ἀληθὴ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρεῖται ἢ ἀντιμαρτυρεῖται, ψευδὴ τεχνάειν*. vgl. 147 und Schneider p. 51 sq. Sext. Math. VII, 211 sq. — Epicurus geringschätzbare Urtheile über Definitionen, Schlässe u. dgl. s. b. Cic. Fin. I, 7. 19. vgl. Sext. Math. VIII, 355 sqq. Diog. 31. An die Stelle derselben setzt er *περίπτωσις, ἐναλογία, ὁμοιότης* und *σύνθεσις*, jedoch *συμβαλλόμενον τι καὶ τοῦ λογισμοῦ*, Diog. 32.

16) Diog. 32 *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινόμενων χρὴ σημειοῦσθαι*. Epicur. ib. 38 . . . *εἴτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τη-*
 Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

Voraussetzungen über die verborgenen Ursachen; sie sind nur richtig, wenn alle Wahrnehmungen mit ihnen übereinstimmen, wie mit der Annahme des leeren Raumes¹⁷⁾. Wie die den Gegenständen in der That entsprechenden Bilder von denen sich unterscheiden, die es nicht thun, vermochte Epikur, wie wir in seiner Physik sehn werden, natürlich nicht anzugeben. Zwar gibt er zu, daß die Wärme von verschiedenen Individuen sehr verschieden empfunden werde, daß die Farbe den Körpern nicht anhafte, verläßt sich aber theils darauf daß der Weise richtig zu entscheiden im Stande sein müsse, theils liegt ihm wenig an der Erkenntniß des Einzelnen, so weit sie nicht für unser Handeln erforderlich sei. Den Principien der Beweisführung, selbst dem des Widerspruchs, konnte Epikur keine unbedingte Gültigkeit in der Anwendung zugesiehn¹⁸⁾. Wenn die Schüler des Epikur den drei von ihm als Kriterien der Wahrheit

ρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διανοίας εἶθ' ὅτι δὴποτε τῶν κριτηρίων. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἐπύρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμῆνον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα. vgl. Diog. 33. 34 ὅθεν τὸ προσμῆνον (sc. τὴν ἐπιμαρτύρησιν) εἰσέχθη κτλ. Sext. Math. VII, 212 ἔστι δὲ ἐπιμαρτύρησις μὲν κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο κτλ. vgl. Cic. Acad. II, 32. 33. de Fin. I, 5.

17) Sext. 1.1. 213 οὐκ ἀντιμαρτύρησις δὲ ἐστὶν ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξασθέντος ἀδήλου τῷ φαινομένῳ, οἷον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστοῦται δι' ἐναργεῶς πραγμάτων τοῦτο, τῆς κινήσεως κτλ.

18) Epic. bei Plut. adv. Col. 6. vgl. c. 7 sq. — Lucret. II, 730. vgl. Stob. Ecl. phys. 366. Denn die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, sagt Epikur b. Diog. 68 οὐθ' ὡς καθ' ἑαυτὰς εἰσι φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατόν ἐπινοῆσαι τοῦτο), οὐθ' ὅλως ὡς οὐκ εἶσιν, ohne die von Demofrit angebahnte Unterscheidung primärer und sekundärer Eigenschaften weiter zu verfolgen. — Epic. b. Diog. 50 setzt μορφή und συμβεβηκότα einander entgegen. vgl. Sext. E. adv. Math. VII, 204 sqq. — Cic. Acad. II, 15 Dixitque (Epicurus) sapientis esse opinionem a perspicuitate seungere. — Cic. de Fato 10 negat omnem enunciationem aut veram esse aut falsam. c. 16 (Epicurei dicunt) veras esse ex contrariis disiunctiones, sed quae in his enunciata essent, eorum neutrum esse verum. vgl. de N. D. I, 25.

aufgeführten (sinnliche Wahrnehmung, Vorbegriffe und Affektionen oder Empfindungen) als viertes das vorstellende Ergreifen des Denkens hinzusetzen, so scheinen sie eine vermeintliche Lücke auszufüllen gesucht zu haben¹⁹⁾.

B. Die epikureische Physik.

1. Auch die Physik hat nur Werth für Epikur so fern und so weit sie die den Lebensgenuß störende Furcht beseitigt; sie soll daher auf Ausmittlung der allgemeinen Gründe sich beschränken und Fragen die der Erreichung jenes Zwecks nicht förderlich sind, wie über die Gestalt der Welt, das Wesen der Sterne, dahin gestellt sein lassen²⁰⁾. Mit Beseitigung jedes hyperphysischen Princip und des Begriffs der Zweckursächlichkeit, will Epikur alle Erscheinungen aus natürlichen Ursachen ableiten, die dann wiederum durch Wahrnehmung ermittelt werden sollen²¹⁾. Ihr zufolge sieht ihm fest daß was durch sich selber sein, wirken und leiden solle, Körper sein müsse²²⁾. Zur Erforschung Dessen was als Urkörper den Erscheinungen zu Grunde liege, geht Ep. von dem Axiom aus,

19) Diog. 31 ἐν τοῖσιν τῷ κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος κινήματα τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη· οἱ δ' Ἐπιζούριοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας.

20) Epic. b. Diog. 78 f. 87 f. οὐ γὰρ δὴ ἰδιολογίας καὶ ζήτησιν ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρεῖαν, ἀλλὰ τοῦ ἀπορρύθμιστος ἡμῶς ζῆν κατὰ. vgl. 142. 143. Lucret. u. N. vgl. Num. 42. 44.

21) Lucret. II, 707 . . omnia quando Seminibus certis certa genetrice creata Conservare genus crescentia posse videmus: Scilicet, id certa fieri ratione necessust. 718 Sed ne forte putes animalia sola teneri Legibus hisce, eadem ratio determinat omne. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt etc. vgl. IV, 820. V, 156 sqq.

22) Epic. b. Diog. 39 τὸ πᾶν ἐστὶ σῶμα· τὰ μὲν γὰρ σώματα ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἰσθήσις ἐκὰν πάντων μαρτυρεῖ. vgl. 67 u. Plut. adv. Col. 11. 13. Seine Begriffsbestimmung von Körper: ἀθροισμός τις μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντικειμένου, Sext. E. adv. Math. XI, 226. vgl. I, 21. Lucret. I, 443 At facere et fungi sine corpore nulla potest res.

daß Nichts aus Nichts durch göttliche Kraft werden könne, und versucht auch dafür einen Erfahrungsbeweis zu führen²³⁾. Um seiner Annahme untheilbarer Körperchen den Weg zu bahnen, beseitigt er die Voraussetzung der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen²⁴⁾ und den Einwurf daß das Untheilbare nicht wahrnehmbar sei²⁵⁾. Auch erneuert er die demokritische Beweisführung für die Voraussetzung eines leeren, allem Körperlichen entgegengesetzten Raumes, als Ort der Körper und ihrer Bewegungen²⁶⁾, und sucht zu zeigen, daß Ableitung der Erscheinungen aus ursprünglich qualitativ bestimmtem Stoffe oder Stoffen ein Werden aus Nichts voraussetze, die Gesetzmäßigkeit in den Naturveränderungen aber ohne zu Grunde liegende unveränderliche Principien nicht statt finden könn-

23) Epic. b. Diog. 38 *πρῶτον μὲν (συνορᾶν δεῖ) ὅτι οὐδὲν γίνε-
ται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*· πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίγνετ' ἄν, σπερμάτων γε
οὐδὲν προσδεόμενον. Lucret. I, 150 Nullam rem e nihilo gigni divi-
nitus unquam — ausführlich im Folgenden beantwortet. vgl. Euseb.
Praep. Ev. I, 8.

24) Epic. b. Diog. 41 *ταῦτα (τὰ ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεπονηται)
δ' ἔστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὄν
φθαρῆσθαι κατ.* vgl. 54. 40. Plut. Plac. I, 3. Imeret. II, 751 Immuta-
bile enim quiddam superare necessest, Ne res ad nilum redigantur
funditus omnes.

25) Epic. b. Diog. 59 *μικρότητι ... διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν
θεωρουμένου.* 55 *παρὰλλήλως δέ τινες μεγεθῶν νομιστέον εἶναι,* jedoch
nicht von jeglicher Größe ib. 56. Lucret. I, 267 No qua forte tamen
coeptes diffidere dictis, Quod nequeunt oculis rerum primordia cerni,
Accipe praeterea quae corpora tute necessest Conscitare esse in rebus
nec posse videri.

26) Epic. b. Diog. 40 *εἰ μὴ ἦν ὁ κενόν καὶ χώρον καὶ ἀναφῇ
φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκ-
νεῖτο, καθάπερ φαίνεται πινόμενα.* Lucret. I, 505 Corporis atque loci,
res in quo quaeque geruntur, Esse utramque sibi per se puramque no-
cessest cet. vgl. 532. 536. Plut. adv. Col. 11. Epikur unterscheidet dann
das Leere an sich (κενόν), das von einem Körper eingenommene (τόπος)
und das den Körpern Durchgang verstattende Leere (χώρα), Sext. adv.
Math. X, 2.

ten²⁷⁾, daß daher die Erscheinungen nur aus der Annahme einer unendlichen Menge der Gestalt, Größe und Schwere nach verschiedener, qualitätsloser, unveränderlicher und unzerstörbarer, untheilbarer, wenn auch nicht theilloser, Körperchen sich ableiten ließen²⁸⁾. Der Schein der Stetigkeit sollte erst durch die Bewegung, in der Wahrnehmung sich ergeben²⁹⁾. Das Ausgedehnte als theillos, d. h. ohne ein Außer- und Nebeneinander der Theile zu fassen, konnte man sich doch nicht entschließen³⁰⁾. Demokrit scheint sich nicht darüber ausgesprochen zu haben. Gleich diesem mußte Epikur Unend-

27) s. d. ausführliche Kritik der (heraklitischen) Annahme, Grund und Stoff der Dinge sei das Feuer, bei Lucretius (I, 635), oder die Luft oder das Wasser oder die Erde (707); ferner der Voraussetzung einer Zweitheiligkeit oder Vierheit der Elemente (v. 712) und der anaxagoreischen Homöome rien, Epic. b. Diog. 55 αἱ δὲ ποιότητες οὐκ ἐνυπάρχουσι, wie ja auch in absichtlich umgeformten Dingen τὸ σχῆμα ἐνυπάρχον λαμβάνεται, nicht die Beschaffenheit. ib. 43 ἐπειδὴ αἱ ποιότητες μεταβάλλονται. 55 ἰκανὰ οὖν τὰ ὑπολειπόμενα ταῦτα (τὰ σχήματα) τὰς τῶν συγκρίσεων διαφορὰς ποιεῖν. 71 οὐκ αἰδίων τῶν συμπτωμάτων παρακολουθούτων. Lucret. II, 737. 842. I, 592 nam si primordia rerum Commutari aliqua possent ratione revicta, Incertum quoque iam constet quid possit oriri, Quid nequeat. Dieses Argument für ein dem Lucretius eigenthümliches zu halten, scheint mir nicht Grund vorhanden.

28) Lucret. I, 528 Haec (primordia rerum) neque dissolvi plagis extrinsecus icta Possunt, nec porro penitus penetrata retexi, Nec ratione queunt alia temptata labare. 538 Ergo si solida ac sine inani corpora prima Sunt ita ut docui, sint haec aeterna necessae. cet. v. 591 Inmutabili materiae quoque corpus habere Debent, nimirum: cet. vgl. V, 351. Epic. bei Diog. 41 (24) . . πλήρη τὴν φύσιν ὅντα καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπῃ ἢ ὅπως διαλυθήσεται. ib. 42 καὶ μεστά.

29) Epic. b. Diog. 62 . . ἕως ἂν ἐπὶ τὴν αἰσθῆσιν τὸ συνεχὲς τῆς φροῆς γένηται· τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον περὶ τοῦ αἰσθητοῦ, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχὲς τῆς φροῆς ἔξουσιν, οὐκ ἀληθὲς ἐστὶν ἐπὶ τῶν τοιούτων.

30) Lucret. I, 609 Sunt igitur solida primordia simplicitate, Quae minimis stipata cohaerent partibus arcte, Non ex ullorum conventu conciliata, Sed magis aeterna pollentia simplicitate, cet. vgl. Epikur b. Diog. 58. 59 (die Erklärung vorzubeheften); u. Phys. II. col. 10.

lichkeit der Welt, nicht minder als eine unendliche Menge der Atome voraussetzen; nur unendliche Kleinheit derselben und daß ihrer unendlich viele in je einem endlichen Dinge enthalten seien, wollte er nicht zugeben³¹⁾. Bestimmter als jener setzt er Verschiedenheit der Schwere der Atome, je nach Verschiedenheit ihrer Masse voraus³²⁾, will jedoch keine unendliche Mannichfaltigkeit der Formen anerkennen³³⁾. Die Dinge mußte er auf Complexionen von Atomen, ihre Veränderungen auf Zugang, Abgang und Umstellung derselben zurückführen³⁴⁾. Unendlich wie die Menge der Atome,

31) Eplo. b. Diog. 41 *ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δὲ ἄκρον παρ' ἑτερόν τι θεωρεῖται . . . καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ.* vgl. 39, Cic. de Divin. II, 50 und die ausführliche Bestreitung der Endlichkeit der Welt bei Lucret. I, 958 sqq. — Eplo. b. Diog. 59 (25). 55 *οὐ πᾶν μέγεθος ἐν ἀτόμοις.* 56 *οὐκ ἄπειροι ὄγκοι ἐν τῷ ὀρισμένῳ σώματι.*

32) Nach Plut. Plac. I, 3, 29 soll Epikur im Unterschiede von Demokrit, den Atomen Schwere beigelegt haben; doch führt schon dieser die Bewegung auf die Schwere zurück und Epikur läugnet nur daß größere oder mindere Schwere größere oder mindere Schnelligkeit der Bewegung zur Folge habe, bei Diog. 43.

33) Epic. b. Diog. 42 *ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων . . . καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχημάτων ἀπλῶς ἄπειροί εἰσιν ἄτομοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροι.* Lucret. II, 333 sqq. sucht zu zeigen, wie die unbegrenzte Verschiedenheit der Dinge und ihrer Einwirkung auf unsere Sinne eine entsprechende Verschiedenheit der zu Grunde liegenden Formen der Atome voraussetze. ib. 478 . . . *pergam connotere rem quae Ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum Finita variare figurarum ratione. Quod si non ita sit, rursum iam semina quaedam Esse infinito debebunt corporis auctu. cet. v. 496 quare non est ut credere possis Esse infinitis distantia semina formis, Ne quaelam cogas inmani maximitate Esse, supra quod iam docui non posse probari. cet. d. h. weil sonst unendliche Grade der Verschiedenheiten statt finden müßten.* 512 *Quae quoniam non sunt, sed rebus reddita certa Finis utrimque tenet summam, fateare necessest Materiem quoque finitis differre figuris.* vgl. Cic. Nat. Deor. I, 24 u. A.

34) Epic. b. Diog. 54 *συγκρίσεις* (vgl. 40. 62 u. f. w.), *μεταθέσεις*,

muß denn auch der leere Raum sein ⁽²⁶⁾, die nothwendige Bedingung der Sonderung der Atome und ihrer Bewegung; in so fern nämlich der leere Raum nicht ohne Nachgeben (εἰς), der Körper nicht ohne Widerstand (ἀντιτυπία) denkbar, soll kontinuierliche Bewegung die nothwendige Folge der Schwere der Atome und diese die Folge ihrer Dichtigkeit sein ⁽²⁵⁾. Auf die verschiedenen Grade der Dichtigkeit der aus den Atomen zusammengesetzten Körper führt Ep. die verschiedenen Grade ihrer Schnelligkeit zurück, während die Atome in dem widerstandslosen Leeren mit gleicher Schnelligkeit und in keiner irgendwie bestimmbaren Zeit sich bewegen und erst in der Complexion, wie es scheint, eine bestimmte Schwingung erhalten sollen ⁽²⁶⁾. Gleichwie die Atome im leeren Raume, müssen denn

πρόσοδοι καὶ ἀφοδοι. ib. 71 συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον, καὶ οὐκ ἄδιον παρακολουθοῦντα, οὐδ' αὖ φύσει καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτῇ ἡ αἰσθησις τὴν ιδιότητα ποιεῖ, θεωρεῖται. Die in der Complexion zusammenbegriffenen Merkmale: (ib. 68) οὐδ' ὡς καθ' ἑαυτὰς εἰσι φύσεις δοξασιέον . . οὐδ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ σώματι, οὐθ' ὡς μόρια τούτου, ἀλλ' ὡς το ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἄδιον. κτλ. 71. συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον. vgl. Plut. adv. Col. 16.

35) Epic. b. Diog. 44 ἥ τε γὰρ τοῦ κενοῦ φύσις ἡ διορίζουσα ἐκαστὴν αὐτῶν κτλ. — ib. 43 κινεῖν τε συνεχῶς αἱ ἅτομοι (φρεσὶ δὲ ἐνδοτέρῳ καὶ ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι, παρεχομένου τοῦ κενοῦ τὴν ἴξιν ὁμοίαν καὶ τῇ κούφοιότητι καὶ τῇ βαρυτάτῃ τὸν αἰῶνα). 61. 62. Epic. Phys. II, col. 2. Lucret. II, 238 Omnia quapropter debent per inane quietum Aequae ponderibus non aequis concita ferri. vgl. v. 95. V, 280 . . . adsidue quoniam fluere omnia constat.

36) Epic. b. Diog. 43 sq. (35) ib. καὶ αἱ μὲν μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων διίσταται, αἱ δ' αὐτὸν τὸν πάλμον ἴσχουσιν, ὅταν τύχῃσιν ἐπὶ τὴν περιπλοκὴν κεκλιμένα ἢ σιεγαζόμενα παρὰ τῶν πλεκτικῶν. Lucret. II, 97 Sed magis adsiduo varioque exercita motu Partim intervallis magnis consulta resultant, Pars etiam brevibus spatii voxantur ab ictu. — ib. 46 καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φρεσὶ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικουφάντων γινομένη πᾶν μήκος περιληπτον ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. κτλ.

auch alle durch leere Räume von einander getrennten Theile der Komplexionen in steter Bewegung sein ⁽³⁵⁾. Außer dem leeren Raume und dem Körperlichen, behauptet Epikur, vermögen wir Nichts als wirklich nur einmal zu denken, da alles Körperliche berührbar sei, das Nichtberührbare zurückweiche und damit leeren Raum voraussetze. Mithin, schließt er, ist das Seiende auf das Körperliche und seine Affektionen beschränkt, da alles Seiende wirkend und der Einwirkung zugänglich, und was wirkt oder leidet Körper sei ⁽³⁷⁾. Die Atome aber sollen in ihrer Unveränderlichkeit ohne alle Qualität, mithin alle Eigenschaften, die wesentlichen (*συμβεβηκότα*) wie die zufälligen (*συμπτώματα*), aus ihren Formen und Verbindungen abzuleitende Affektionen sein. Zu ersterer werden Wärme, Gestalt, Farbe, Gewicht, zu letzterer die Zeit und Vergangenheit, Reichthum, Armuth, Knechtschaft u. dgl. gerechnet; jedoch wird auch von der Farbe zugegeben, daß die Dinge ihrer eben so wenig theilhaft als nicht theilhaft seien, da ihre Erscheinung vom Wechsel der Verhältnisse abhängig sei. Ueberhaupt sind die secundären Eigenschaften und sind auch nicht ⁽³⁸⁾. Um die Entstehung

37) Epic. b. Diog. 40 *παρὰ δὲ ταῦτα (τὸ κενόν καὶ τὰ σώματα) οὐδὲν ἐπινοηθῆναι δύναται οὔτε περιληπτῶς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς κτλ.* vgl. 67 und 39 *τὸ πᾶν σῶμα*. Lucret. I, 443. . *At facere et fungi sine corpore nulla potest res, Nec praeberere locum porro nisi inane vacansque. Ergo, praeter inane et corpora, tertia per se Nulla potest rerum in numero natura relinqui, Nec quae sub sensus eadat ullo tempore nostros, Nec ratione animi quam quisquam possit apisceri.* Epic. b. Plat. adv. Col. 11 *ἡ τῶν ὄντων φύσις σωματὰ ἐστὶ καὶ κενόν.*

38) Epic. b. Diog. 54 *καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νόμιστόν μὴδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους, καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματι συμμνηῇ ἐστὶ· ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, καὶ δ' ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσι κτλ.* 40 *τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα.* 68 *συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁμοιοῖς.* . (69) *ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων ἀπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ὡδίον (δοξασιτέον).* 70 *τὰ συμπτώματα οὗτι τὴν τοῦ ὅλου φύσιν ἔχειν κτλ.* 71 *οὐκ αἰδίων τῶν συμπτωμάτων παρακολουθοῦντων.* Lucret. I, 449 *Nam quaecumque cluent,*

von Komplexionen der Atome denkbar zu machen, nahm Epikur an daß die Atome, obgleich kraft ihrer Schwere in senkrechter Linie mit gleicher Schnelligkeit nach Unten getrieben, etwas von der senkrechten Richtung abweichen, ohne mit Demokrit zu den Voraussetzungen von Abprall, Stoß und Wirbelbewegung seine Zuflucht zu nehmen. Die Annahme des Zufalls zur Erklärung der Ablenkung von der senkrechten Linie schien dem Epikur um so gerechtfertigter, da ohne jene Annahme von Freiheit des Willens nicht die Rede sein könne. Lukretius nimmt daher nicht Anstand auch den Atomen einen entsprechenden (blinden) Trieb beizulegen³⁹⁾. Erst aus dem Zusammenstoß der Atome sollte dann Abprall (jedoch nicht

aut his coniuncta duabus Rebus ea invenies aut horum eventa videbis. Coniunctum est id quod nusquam sine perniciali Discidio potis est selungi seque gregari . . . Servitium contra, paupertas . . . Haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare. Die Zeit nannte Ep. *σύνπτωμα συμπτωμάτων*, weil sie dem Tage und der Nacht, der Bewegung und Ruhe u. s. w. anhafte, welche ja alle *συμπτώματα τισι συμβεβηκότα* seien, s. Sext. E. Hyp. III, 137. adv. Math. X, 219 (nach Demetrius dem Falschier), vgl. ib. 181. Ep. b. Diog. 72 τὸν δὲ χρόνον οὐ ζητητέον, ὥστερ καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν κτλ. vgl. Lucret. I, 459. — Epic. b. Diog. 68 (18) und b. Plut. adv. Col. 7. In der Ableitung der Qualitäten aus den zu Grunde liegenden Formen der Atome geht Epikur über Demokrit nicht hinaus, s. Lucret. II, 334 sqq.

39) Epic. b. Diog. 43 (35) 47. 61 διὰ τοῦ κενού . . . μηδενὸς ἀντιόπτοντος. — Lucret. II, 216 Illud in his quoque te rebus cognoscere avertis, Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur, Ponderibus propriis incerto tempore ferme Incertisque loci spatiis decellere paulum, Tantum quod momen mutatum dicere possis. Denn im leeren Raume können nicht, wie in der Luft und dem Wasser, die schweren Körper von der geraden Linie abweichen, ib. 227. 243. Und 257 Unde est haec, Inquam, facilis avolsa potestas, Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas? 284 Quare in seminibus quoque idem fateare neccesses, Esse aliam praeter plagas et pondora causam Motibus, unde haec est nobis innata potestas. I, 1021 Nam certo neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt . . . Omne genus motus et coetus experiundo Tandem deveniant in talis disposituras. vgl. Cic. de Fin. I, 6. Nat. Deor. I, 25. de Fato 10. 20. Plut. u. A.

Wirbelbewegung), und daraus die Verschiedenheit der abgeleiteten Bewegungen hervorgehn⁴⁰⁾. Ewigkeit der Welt oder vielmehr des Weltbildungsprocesses wird aus der Ewigkeit der Atome und des leeren Raumes, unendliche Vielheit der Welten, d. h. Weltssysteme, aus der Unendlichkeit der Atome und des leeren Raumes gefolgert. Bei aller aus der unerschöpflichen Mannichfaltigkeit der möglichen Atomenverbindungen und dem über sie waltenden unberechenbaren Zufall sich ergebenden unerschöpflichen Verschiedenheit der Beschaffenheiten der Welten, die in der Welt selber und dem zwischenweltlichen Raum entstehen sollen, müssen sie doch alle dem Werden und Vergehen unterworfen sein⁴¹⁾. Ins Einzelne der Erklärung geht Ep. nur rücksichtlich Dessen ein was man auf hyperphysische Principien zurückzuführen und dadurch der Furcht und Besorgniß sich hinzugeben geneigt sein könnte, daher zunächst der astronomischen und meteorischen Erscheinungen; doch befürwortet er fast durchgängig die Möglichkeit einer Mehrheit von Erklärungen solcher Erscheinungen, deren Erkenntniß zum Lebensglück nichts austrage⁴²⁾. Kein ewiger Bestand irgend eines Theiles der Welt

40) Epic. b. Diog. 44 ἡ τε στερεότης ἡ ὑπάρχουσα αὐταῖς (ταῖς ἀτόμοις) κατὰ τὴν σύγκρουσιν τὸν ἀποκαλυμὸν ποιεῖ, ἐφ' ὅπόσον ἂν ἡ περιπλοκὴ τὴν ἀποκατάστασιν ἐκ τῆς συγκρούσεως διδῷ. 90 οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον. vgl. Plut. Plac. I, 12 al.

41) Unendlich nennt Epikur (bei Diog. 73 sq. vgl. 89) die Welt rücksichtlich der unendlichen Menge der Atome und der Unendlichkeit des leeren Raumes, jedoch jede σύγκρισις πεπερασμένη ib. 63, und ohne zwischen ὅλον und πᾶν zu unterscheiden, Sext. adv. Math. IX, 333. — Epic. ib. 45 ἀλλὰ μὲν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν εἴτ' ὅμοιοι τούτῳ εἴτ' ἀνόμοιοι κτλ. vgl. 73 sq. ib. 88 κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ ἄστρα τε καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα κτλ. 89 καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμῳ, ὃ λεγόμεν μεταξὺ κόσμων διάστημα (ἐστὶ καταλαβεῖν). — ib. 74 φθαρτοὶ οἱ κόσμοι, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν. Lucret. I, 1103 Nam quaecumque prius de parte corpora desse Constituas, haec rebus erit pars ianua leti: Hac se turba foras dabit omnis material. vgl. II, 1022. V, 92. 235. Cic. Nat. I, 25. II, 18. Acad. II, 40. de Fin. I, 6.

42) Epic. b. Diog. 78 καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰ-

außer den Atomen und dem leeren Raume, keine über die Welt waltende und das Wohl der Menschen beabsichtigende Kraft, möge sie als Weltgeist oder Geist der Gestirne gefaßt werden, soll vorausgesetzt, vielmehr alles Werden und Vergehen aus natürlichen Ursachen, d. h. aus dem Zusammentreffen der Atome im leeren Raume abgeleitet werden⁴³⁾. Wie Epitur, unbekümmert um die Erforschung der wahren Ursachen, eine Mehrheit möglicher Erklärungen für Aufgang und Untergang der Sonne, für den Mondwechsel, Sonnen- und Mondfinsternisse, Donner und Blitz, Erd-

τιαν εξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν . . . ἐπὶ τε καὶ τὸ πλεονεχῶς ἐν τοῖς τοιοῦτοις εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν. ib. 76, 77, 79, 80, 82, 85, 87, 94 sqq. Lucret. V, 526 Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum, Difficile est: sed quid possit fiatque per omne In variis mundis varia ratione creatis, Id doceo plurisque sequor disponere causas cet. Die weitere Ausführung der sogenannten Meteorologie fand sich, wie Diogenes 91 bezeugt und die herkulanensischen Bruchstücke bestätigen, im eilften Buche der Physik.

43) Epic. b. Diog. 81 τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα (τὰ μετέωρα) μακρόν τε δοξάζειν καὶ ἀφ' αὐτῶν. vgl. 77. Lucret. V, 114 Religione refrenatus ne forte rearis Terras et solem et caelum, mare sidera lunam, Corpore divino debere aeterna manere cet. v. 146 Illud item non est ut possis credere, sedes Esse deum sanctas in mundi partibus ullis. v. 156 Dicere porro hominum causa voluisse parare Praeclaram mundi naturam . . . Desi perest. 188 Ex infinito iam tempore percita plagis Ponderibusque suis consuerunt conceita ferri Omnimodisque coire atque omnia pertemptare, Quaecunque inter se possent congressu creare, Ut non sit mirum, si in talis disposituras Deciderunt quoque et in talis venere meatus, Qualibus haec rerum geritur nunc summa novando. v. 195 Quod si iam rerum ignorem primordia quae sint, Hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim Confirmare aliisque ex rebus reddere multis Nequaquam nobis divinitus esse paratam Naturam rerum: tanta stat praedita culpa. 377 neque enim, mortali corpore quae sunt, Ex infinito iam tempore adhuc potuissent Immensi validas aevi contemnere vires. vgl. 419, 427. I, 262. II, 575, V, 259 Omniparens eadem rerum commune sepulcrum (terra ac.).

beben u. s. w. aufgezählt⁴⁴⁾, können wir ganz wohl übergehen. Da er die Entstehung der organischen Wesen, zur Beseitigung aller Zweckursächlichkeit, ähnlich wie Empedokles dem Spiele des Zufalls Preis geben mußte, so konnte er zu eingehenden Untersuchungen über das Gebiet des Organischen sich nicht veranlaßt finden. Wie die jugendliche Erde Thiere und Menschen erzeugt haben soll, so auch die Sprache ein Naturprodukt sein, und von der Natur geleitet, der Mensch aus dem Zustande der äußersten Noth und Hilfsbedürftigkeit zu allmählicher Gesittung durch Erfindungen und Künste fortgeschritten sein. Doch wird vorausgesetzt, daß die einmal entstandenen Arten und Gattungen an die Gesetze ihrer Natur gebunden blieben⁴⁵⁾.

2. Beschränkt sich alle Wirklichkeit auf das Körperliche und den leeren Raum, so muß auch die Seele aus beiden gemischt, d. h. ein Gefüge von feinen Atomen sein, die durch leere Zwischenräume von einander getrennt werden. Nun bewegt sie ja auch den Körper, berührt ihn und wird von ihm berührt, entsteht, wächst mit ihm und nimmt mit ihm ab, kommt außer sich im Wahnsinn, wenn der Körper in bestimmter Weise leidet: sie muß ihm daher gleichartig sein, und nur wenn selber körperlich, konnte sie mit dem Körper zu wahrer Einheit verbunden werden⁴⁶⁾. Jedoch sollen

44) Epic. b. Diog. 92. 94. 95. 96 spq. 100 sqq. Lucret. V, 648. 703. 749. VI, 82 sqq.

45) Lucret. V, 837 *Multaque tum tellus etiam portenta creare Conatast mira facie membrisque coorta cœt.* Jedoch II, 665 *Dissimili vivont specie retinentque parentum Naturam cœt.* 780 sqq. vgl. II, 1150 sqq. — V, 1126 sqq. vgl. Epic. b. Diog. 75. — Lucret. ib. 922. ib. 1026. 1089 sqq. Der Dichter scheint sich zu freuen hier einen dankbaren Stoff für poetische Schilderungen zu gewinnen.

46) Epic. b. Diog. 67, Das *ἀσώματον*, d. h. τὸ καθ' ἑαυτὸ νοηθὲν, kann nur dem Leeren eignen, welches weder zu wirken noch zu leiden vermag: ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν, ματαιάζουσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη. Daher ib. 63 ἡ ψυχὴ σῶμα λεπτομέρες . . . τοῦτο δὲ πᾶν αἰ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ ἐκκινησίαι καὶ αἱ διατροῆσεις καὶ ὡν στερομένοι θνήσχομεν. καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς ἀσώματου

wir sie, oder den Geist, nicht mit Didaarchus u. A. für ein aus der Beschaffenheit und Thätigkeit der Organe hervorgehendes Verhältniß halten, vielmehr für eine eigenthümliche Wesenheit mit einer gewissen Unabhängigkeit vom Körper, da sie wegen der Schnelligkeit ihrer Bewegungen aus den feinsten Atomen bestehen müsse, so daß bei ihrem Entweichen der Leichnam an Gewicht nicht verliere⁴⁷⁾. Weil sie den Körper belebt, bewegt und in Ruhe setzt, muß sie ein durch denselben verbreitetes, obwohl ungleich vertheiltes Gefüge von Wärme-, Hauch- und Luftpartikeln sein; und so sehen wir auch bei'm Tode sie entweichen⁴⁸⁾. Aus dem Ueberge-

τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν. οὐ μὲν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζεται πῶς κτλ. vgl. 65. 66. Sext. adv. Math. IX, 72 οὐχ ὥς ἔλεγεν ὁ Ἐπίκ. (αἱ ψυχαὶ) ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων, κάπνου δίκην σκιδμαται. Lucret. III, 161 Haec eadem ratio naturam animi atque animal Corpoream docet esse: ubi enim propellere membra, Corripere ex somno corpus, mutareque vultum Atque hominem totum regere ac versare videtur, Quorum nil fieri sine tactu posse videmus, Nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst Corporea natura animum constare animamque? v. 179 Principio esse aio persuptilem atque minutis Perquam corporibus factum constare cet. vgl. 218.

47) Lucret. III, 98 Sensum animi certa non esse in parte locatum, Verum habitum quendam vitalem corporis esse, Harmoniam Grai quam dicunt . . . Magno opere in quo mi diversi errare videntur. Saepe itaque, in promptu corpus quod cernitur, aegret, Cum tamen ex alia laetamur parte latenti: Et retro sit cet. vgl. Epic. b. Diog. 64 sqq. (ver. Ann.) — Lucret. III, 218 Omnis ubi a toto iam corpore cessit, Extrema membrorum circum caesura tamen se Incolumem praestat nec destit ponderis hilum.

48) Lucret. III, 231 Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est. Tenuis enim quaedam moribundos deserit aura Mixta vapore, vapor porro trahit aëra secum; Nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aër . . . Iam triplex animi est igitur natura reperta: Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum Nil horum quoniam recipit res posse creare Sensiferos motus, quidam quod maniculantur. Quarta quoque his igitur quaedam natura necessae Adtribuat: eam omnino nominis experts, Qua neque mobilius quoquam neque tenuius exstat cet. (vgl. Stob. Ecl. ph. 798). v. 136

nicht je eines der Bestandtheile sollen die verschiedenen Temperamente sich ergeben, gleichwie die hervorstechenden Eigenschaften der Thiere⁴⁹). Ihr kommt als Princip des Vorstellens und Wollens, der Lust und Unlust, ja des (menschlichen) Lebens, ein aus den allerfeinsten Atomen bestehendes, nur durch Vergleichung zu bezeichnendes Gefüge hinzu, das um Körper und Seele beherrschen zu können, in der Brust seinen Sitz hat, dem wohl gemischten Hauche der Wärme am vergleichbarsten⁵⁰). So sah also auch Epikur sich

Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri Inter se atque unam naturam conficere ex se, Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto Consilium, quod nos animum mentemque vocamus, Idque situm media regione in pectoris haeret. . Cetera pars animae per totum dis-sita corpus Paret et ad numen mentis momenque movetur. Epic. b. Diog. 63 ἡ ψυχὴ . . παρ' ὅλον τὸ ἀθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμπε-
ρέσταιον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινὸς κρασιν ἔχοντι. Diog. 66 καὶ τὸ μὲν
τι ἄλογον αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἐν τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι (λέγει
ὁ Ἐπικ.), τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἐκ τε τῶν φόβων καὶ
τῆς χαρᾶς. Epic. 67 τὸ ἁνώματον λέγω κατὰ τὴν πλείστην ὁμίλειαν τοῦ
ὀνόματος ἐπὶ τοῦ κατ' ἐαυτὸ νοηθέντος ἂν κτλ. In tota lorica pecto-
ris, Tertullian. de Anima c. 15. vgl. Plut. Plac. IV, 3 sqq. adv. Colot. 11.

49) Lucret. III, 288 sqq. vgl. die vorige und folgende Num.

50) Lucret. III, 94 Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus, In quo consilium vitae regimenque locatum est, cet. vgl. 98 (47). 136 (48). v. 141 Hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum Laetitiae mulcent: hic ergo mens animusquest cet. v. 396 Et magis est animus vitae claustra coercens Et dominantior ad vitam quam vis animai. Nam sine mente animoque nequit residere per artus Temporis exiguam partem pars ulla animai. vgl. Num. 46 u. a. St. Diog. 66 (48) u. Epic. 63. (ib.) 68 καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν. οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύ-
την, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζεται πως . . . διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἰσθεῖσιν· οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ
ταύτην ἐκέκρητο τὴν δύναμιν. κτλ. Ep. beruft sich also in dem Briefe
auf die sinnlichen Wahrnehmungen und Affekte, die obgleich nur in dem
ihnen angeeigneten Körper zu wirken im Stande, doch in diesem nicht ihren
Grund haben könnten, ohne jedoch die Seele und den Geist (νοῦς) zu sondern.
So mag dieser oder ein anderer kurzer Abriss seiner Lehre veranlaßt haben

genöthigt, ähnlich wie später Gassendi, Locke u. A. ein die Sinnen-
thätigkeiten beherrschendes höheres Seelenvermögen anzuerkennen;
in welcher Weise und in welchem Umfange es aber seine Herrschaft
üben sollte, scheint er nicht näher bestimmt zu haben. Sterblich
mußte es ihm gleichwie jedes andre Gefüge aus Atomen sein, und
über die Zerstörung der Seele wie des Geistes tröstet er sich durch
die schon vor ihm sich findende Schlussfolgerung, daß so lange wir
leben, der Tod nicht sei, und komme er, wir dann nicht mehr seien;
so wie daß durch die Ueberzeugung von gänzlicher Auflösung, alle
Furcht vor der Unterwelt und ihren Strafen beseitigt werde. Und
doch muß der epikureische Sänger anerkennen, daß die Furcht vor
dem Tode immer wiederlehre, aller Beweisführungen spotte und
Grund vieler Wunden des Lebens bleibe⁵¹⁾).

ihm die Annahme beizulegen, die Empfindung gehöre den Sinnenorganen
an, weil das *ἡγεμονικὸν* leidenslos sei, Plat. Plac. IV, 23, 2. Stobaeus
(L. I. 48). Lucretius folgt ohne Zweifel einer ausführlicheren Darstellung, vgl.
III, 360. 56 At dimissa anima corpus caret undique sensu.

51) Epic. b. Diog. 65 καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροί-
ματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται κτλ. Lucret. III, 323 sqq. 402 At manet in
vita cui mens animusque remansit . . . Si non omnimodis, at magna
parte animal Privatus, tamen in vita cunctatur et haeret. Der Dichter
bezeichnet sogar den Geist als himmlischen, ätherischen Samen, II, 991 De-
nique caelesti sumus omnes semine oriundi. vgl. 998. Es folgt III, 445 ff.
eine ausführliche Befürwortung der Sterblichkeit der Seele und des Geistes.
Außer der Auflösbarkeit der Gefüge, aus denen sie bestehen sollen, wird die
zugleich mit dem Körper statt findende Entstehung, Zu- und Abnahme ihrer
Thätigkeiten und Zustände u. s. w. geltend gemacht. vgl. Plat. non posse
suav. vivi sec. Epic. 27. Sext. Math. IX, 78. — Epic. b. Diog. 124
. . . ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στερήσεις δὲ ἐστὶν αἰ-
σθήσεως ὁ θάνατος. 125 οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατε-
ληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν . . . τὸ φο-
βεώδεστατον οὐκ τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ
ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ,
τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. vgl. 81. Cio. Fin. I, 15 qui (mortis) affecti sunt, in
eadem causa sunt, qua antequam nati. Sext. Hypot. III, 229. Lucret.
III, 25. 37 u. A. — id. III, 63 haec vulnera vitae Non minimam partem

B. In Uebereinstimmung mit seiner Lehre von der Körperlichkeit der Seele, mußte Epikur auch den ganzen Proceß des Erkennens möglichst materialisiren. Mit Demokrit nimmt er an, daß die Wahrnehmung, d. h. die Grundlage aller Erkenntniß, auf der Aufnahme der von den Gefüßen (Dingen) kraft ihrer durchgängigen Beweglichkeit sich stets aussondernden Ausflüsse beruhe, die entweder die Formen der Dinge beibehielten, von denen sie ausgingen, als treue Bilder derselben, oder zu eigenen Gefüßen sich gestalteten, oder zwar sich verwirrten, jedoch immer noch ihre Aehnlichkeit mit den Dingen bewahrten und durch ihre Schnelligkeit die Erscheinung der Einheit und Continuität hervorriefen. Die einen wie die andren sollen mit ungehemmter Schnelligkeit durch das keinen Widerstand leistende Leere sich bewegen und vom Auge, Ohr u. s. w. je nach ihrer Organisation dafür, aufgefaßt werden⁵²⁾. Auch die

mortis formidine aluntur. vgl. die schöne Abhandlung Reisackers, der Todesgedanke bei den Griechen, Trier 1862. S. XLII ff.

52) Epic. Phys. II, col. 1 . . ἡ λεπτότης μακρὰν τῆς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λεπτότητος ἀπέχουσα ταχύτητα τῶν εἰδῶλων κατὰ τὴν πορὰν ἀνυπερβλήτων ἐνδεκνται. col. 2 ὑπερβαλλόντως κοῦφα· εἰ δ' ὑπερβαλλόντως κοῦφα, θῆλον ὡς καὶ ὑπερβαλλόντως ταχεῖα κατὰ τὴν πορὰν. vgl. col. 4 sqq. Epic. b. Diog. 46 καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχῆμονες τοῖς στερεομένοις εἶσι, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων . . . οὔτε ἀπόρρωσι τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν διατηροῦσαι, ἥνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεομένοις εἶχον. τούτους δὲ τοὺς τύπους εἰδῶλα προσαγορεύομεν. καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ πορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικρῶντων γινομένη, πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπειροσότητι χρόνῳ συντελεῖ. κτλ. 47 χρήσιμον δὲ καὶ τοῦτο κατασχεῖν τὸ στοιχείον, ἥτοι ὅτι τὰ εἰδῶλα ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις κέχρηται· ὃ μῆθεν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων· ἢ ὅτι καὶ τὰ τάχη ἀνυπερβλήτα ἔχει, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα πρὸς τῷ ἀπείρῳ αὐτῶν μῆθεν ἀντικρῶταιν ἢ ὀλίγ' ἀντικρῶταιν, πολλὰς δὲ καὶ ἀπείρους ἐνθὺς ἀντικρῶταιν τι (?). (48) πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ἡ γένεσις τῶν εἰδῶλων ἅμα νοήματι συμβαίνει· καὶ γὰρ ἡεῦσις ἀπὸ τῶν σωματίων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχῆς συμβαίνει, οὐκ ἐπίδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν, σώζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεομένου θέσιν καὶ τάξιν τῶν αἰσμάτων ἐπὶ πολλὸν χρόνον, εἰ καὶ ἐνίοτε συγχρομένη ὑπάρχει. κτλ. 49 δεῖ δὲ καὶ

Bildung von Spiegelbildern, den Wechsel der Form der Erscheinungen nach Maßgabe der Entfernungen, das Zusammenwirken theils verschiedener je für sich nicht wahrnehmbarer Bilder, theils der verschiedenen Sinne zur Wahrnehmung ein und desselben Gegenstandes u. s. w., suchte Ep. zu erklären, ohne zugeben zu wollen, daß die Sinne selber täuschten. Er hob dabei hervor, wie die Form der Gesichtsercheinungen durch den Tastsinn und umgekehrt bestätigt werde⁵³). Nicht ohne Sinn für Beobachtung der Erschei-

νομιζειν, ληισιόντος τινός ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διακριθεῖσθαι κτλ. Denn weder die zwischen uns und den Gegenständen befindliche Luft, noch Sonnenstrahlen oder von uns ausgehende Strömungen (θεύματα) könnten Farbe und Gestalt hervorbringen. 50 εἴτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν (τῶν ὡς αὖτε ταῖς φασὶς χρωμένων) τοῦ ἐνός καὶ συνεχούς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντος (τοῦ ληισιόντος). κτλ. Wir empfangen συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν. ib. 48 f. 53 ἄνευ γὰρ ἀναιρερομένης τινός ἐκείθεν συμπαθείας οὐκ ἂν γίνετο ἡ τοιαύτη ἐπαίσθησις . . . καὶ μὴ καὶ τὴν ὁσμὴν νομιστέον ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἂν ποτε πάθος οὐδὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὅγχοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πρῶτος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοιοῦτοι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτρίως, οἱ δὲ τοιοῦτοι ἀταράχως καὶ οὐκίως ἔχοντες. Lucret. IV, 29 Nunc agere incipiam tibi . . . esse ea quae rerum simulaera vocamus, Quae quasi membranae summo de corpore rerum dereptae, volitant ultroque citroque per auras cet. (simulaera auch bei Gell. V, 16. Maerob. Saturn. VII, 14 u. A. Bei Cicero de Fin. I, 6 imagines, bei Catius spectra, bei Quintil. figurae, s. Gasseudi Op. V, 72). v. 102 Sunt igitur tenues formarum illis similesque Effigiae, singillatim quas cornere nemo Cum possit tamen, adsiduo crebroque repulsa Reflectae reddunt speculorum ex aequore visum, Nec ratione alia servari posse videntur, Tanto opere ut similes reddantur cuique figurae. vgl. 65. 117. 127. 141. 184. 229. 730.

53) ib. v. 228 Praeterea quoniam manibus tractata figura In tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae Cernitur in luce et claro candore, necessest Consimili causa tactum visumque moveri . . . Esso in imaginibus quapropter causa videtur Cernundi neque posse sine his res ulla videri. v. 267 Nunc age, cur ultra speculum videatur imago Illis, quae reddunt speculorum ex aequore visum, Percipe cet. vgl. liber Spiegelbilder 175 ff. v. 290 Nunc ea quae nobis membrorum dextera

nungen, zunächst der durch das Auge vermittelten, suchte er, gleich wie Demokrit, von den Ursachen derselben, wenn auch sehr unzureichend, Rechenschaft zu geben⁵⁴⁾. Weil von unendlich vielen Bildern umgeben und ihre noch feineren Abdrücke in uns bewahrend, vermögen wir sie willkürlich wieder hervorzurufen; jedoch sollen diese Bilder der Bilder eben ihrer Feinheit wegen flüchtiger und vergänglicher sein und nur diejenigen, die wir uns angeeignet haben und denen wir die Schärfe unsrer Aufmerksamkeit zuwenden, sich uns erneuern⁵⁵⁾, ihnen jedoch, auch den Traumbildern immer

pars est, In speculis sit ut in laeva videatur cet. v. 351 Quadratasque procul turris cum cernimus urbis, Propterea sit uti videantur saepe rotundae cet. v. 377 Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum . . . Hoc animi demum ratio discernere debet, Nec possunt oculi naturam noscere rerum. vgl. v. 460 sqq. 499. Epic. bei Diog. 50 (52). 52 sq. Sext. Math. VII, 265 sqq.

54) vor. Annr. — Lucret. IV, 520 Nunc alii sensus quo pacto quisque suam rem sentiat, haudquaquam notio scruposa relicta est cet. Ueber d. Gehör vgl. Epic. b. Diog. 52. Plut. adv. Col. 5. Plac. IV, 19. Sext. adv. Math. VII, 204 sqq. — Wie Epikur von der verschiedenen subjektiven Auffassung der sinnlichen Wahrnehmungen Rechenschaft zu geben suchte, s. bei Plut. adv. Col. 5 sqq.

55) Lucret. IV, 777 Quaeritur in primis quare, quod cuique libido Venerit, extemplo mens cogitet eius id ipsum cet. v. 792 . . quia tempore in uno Tempora multa latent, ratio quae comperit esse, Propterea sit uti quovis in tempore quaeque Praesto sint simulacra locis in quisque parata . . . Et quia tenuia sunt, nisi se contendit, acute Cernere non potis est animus: proinde omnia quae sunt Praeterea percunt, nisi si quae ad se ipse paravit. cet. v. 811 Cur igitur miramur, animus al cetera perdit Praeter quam quibus est in rebus deditus ipse? Deinde adopinamur de signis maxima parvis, Ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi. — Plut. de defect. Oracul. 19 τὰ εἶδωλα . . . ποῖ μένουσιν (τῶν Ἐπικουρεσίων) ἀπλήτους ἐτῶν περιόδους ἐπιφαννόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντα τὰ μὲν ἐν ζώντων τὰ δὲ πάλαι κατακαέντων ἢ κατασπέρτων ἀπορροῦντα. — Epic. b. Diog. 51 ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμάτων . . . οὐκ ἂν ποτ' ἐληόχε τοῖς οὐσι τε καὶ ἀληθείαι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τιτὰ καὶ τοιαῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν. vgl. Sext. adv. Math. VII, 208 sqq. u. Annr. 17.

noch eine gewisse Aehnlichkeit mit den Dingen zukommen, durch welche sie veranlaßt worden ⁵⁶). Hier also mußte Selbstthätigkeit des höheren Seelenvermögens und damit die über sinnliche Wahrnehmung hinauschießende Bewegung, die Epikur in der Kanonik als Grund des Irrthums bezeichnet hatte (¹²), zugleich als wesentliches Förderungsmittel der Erkenntniß anerkannt werden ⁵⁷). Obgleich es nahe lag das jedesmalige Hervortreten der in uns vorhandenen Bilder auf die ursprüngliche Stärke der entsprechenden Wahrnehmung und der sie hervorrufenden Reize zurückzuführen: so finden sich doch weder darüber noch über den Bereich der Selbstthätigkeit bei der Bildung neuer Vorstellungen nähere Bestimmungen. Doch sieht man wohl daß Epikur die Selbstthätigkeit möglichst zu beschränken suchte ⁵⁸); nur der Weise muß ihrer vorzugsweise theilhaft sein, da er im Stande sein soll die den Dingen entsprechenden Bilder von den zufällig in der Luft sich bildenden, keinen wirklichen Dingen entsprechenden, oder von solchen zu unterscheiden, die in der Luft sich verändert und zerlegt hätten, bevor sie zu unsren Sinnen gelangt seien. In ähnlicher Weise wird die Bewegung der Glieder und ihre Richtung von vorangegangenen Wahrnehmungen abgeleitet, mit durchgängiger Beseitigung des Begriffs der Zweckursächlichkeit ⁵⁹); mithin wird das auf den obersten Seelentheil Zurückzuführende in sehr enge Grenzen eingeschlossen.

56) Lucret. IV, 722 Principio hoc dico, rerum simulacra vagari Multa modis multis in cunctas undique partis Tenuis, quae facile inter se iunguntur in auris. so rücksichtlich der Bilder von Centauren. vgl. v. 354 sqq. Sext. Math. VII, 207 . . . ἰδιον ἀποδεχόμενον σχῆμα πλ. — Erklärung des Schlafes und der Traumbilder, Epic. b. Diog. 66. Lucret. IV, 913.

57) Lucret. IV, 878 Dico animo nostro primum simulacra meandi Accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. Inde voluntas fit: neque enim facere incipit ullam Rem quisquam, quam mens providit quid velit ante. v. 853 Quare etiam atque etiam procul est ut credere possis, Utilitatis ob officium potuisse creari.

58) s. ob. Ann. 50.

59) Epic. b. Diog. 76 sq. Lucret. II, 1090 sqq. V, 195 sqq.

4. Hatte nun die demokritische Atomistik durch die epikureische Physik irgend erheblich gewonnen? Die Vergleichung würde, glaube ich, zum Nachtheil Epikurs ausfallen. Der ursprüngliche Unterschied in der Entstehung beider Theorien bestimmt auch die wesentlichsten Unterschiede in der Durchführung derselben. Während Zenkippus und Demokrit durch ein dem menschlichen Geiste unveränderliches Bedürfniß, das der Welt der Veränderungen zu Grunde liegende unveränderliche und ewige Sein zu erforschen, zu der Atomentheorie sich getrieben finden, schließt Epikur sich ihnen in der Ueberzeugung an, nur in ihr eine Stütze für seine hedonistische Ethik finden zu können. Ist die Lust der Endzweck aller unsrer Bestrebungen, so muß, wie schon die Kyrenaiker eingesehen hatten, all unsre Erkenntniß gleichfalls auf Empfindung und sinnlicher Wahrnehmung beruhen. Nur konnte Epikur zu ihrer Begründung nicht auf die heraklitische Lehre vom ewigen Flusse der Dinge zurückgreifen; daß aus ihr auch nicht einmal die Empfindung sich ableiten läßt, mochte er dem Plato und Aristoteles zugeben. Ohngleich befriedigender fand er den Sensualismus bei Demokrit durchgeführt, und ihm sich anzuschließen, ward er zugleich durch das Bestreben veranlaßt, Alles zu beseitigen was Störung des ruhigen Lebensgenusses herbeizuführen drohe, und dazu schien ihm erforderlich die Furcht vor all und jeden in unser Leben eingreifenden höheren Mächten aufzuheben. Demokrit hatte versucht, ohne irgendwie Zweckursächlichkeit und die Voransetzung einer sie bedingenden höheren Intelligenz zu Hülfe zu nehmen, die Welt der Dinge aus der Wirksamkeit lediglich natürlicher Ursachen zu begreifen. Darin fand Epikur sich mit ihm im Einklang. Wird nicht aber die Seelenruhe auch durch die Annahme einer unerbittlich nothwendigen Abfolge von Ursache und Wirkung, oder unbedingter Vorherbestimmung getrübt? fragt er und bedenkt sich nicht sie durch Voraussetzung des in sie eingreifenden Zufalls zu durchbrechen. Daß er auf die Weise den Nerv der Atomistik durchschnitten hatte und folgerrecht auf alle Naturerklärung hätte verzichten müssen, kümmerte ihn wenig; hatte sie ja an und für sich keinen Werth für ihn, sondern sollte nur einem ihr fremden Zwecke dienen. Zugleich ent-

ledigte er sich der mühsamen Lösung eines schwierigen Problems, des Problems, wie doch Zusammentreffen der gleichmäßig senkrecht sich bewegenden Atome statt finden könne, an welchem Demokrit nicht mit bestem Erfolge sich versucht hatte. Seine Abweichungen von Demokrit in der Begriffsbestimmung der Atome sind ohne Erheblichkeit, und ob oder wie weit er in der Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und von der Fortbildung derselben zur Erkenntniß über Demokrit hinausgegangen sein möchte, müssen wir hier dahin gestellt sein lassen.

5. Darf uns als letzter Grund der Weltbildung keine nach Zwecken schaffende oder ordnende Intelligenz gelten, so mußte der Glaube an Weltbildende oder Welterhaltende Gottheit, mochte man sie in der Einzah! oder Mehrzahl fassen, beseitigt werden. Den Glauben zu erschüttern schildert der epikureische Dichter mit lebhaften Farben eine Mannichfaltigkeit der Uebel, die dem Walten eines vollkommenen Wesens zu widersprechen scheinen, hebt die Schwierigkeit oder Ohnmöglichkeit hervor, das allgegenwärtige Wirken solcher Wesen in der unendlichen Welt zu begreifen und mit der ihnen beizumessenden Glückseligkeit zu einigen, oder die Annahme festzuhalten, der Mensch, dessen Dasein und Wohlfsein so vielfach gefährdet werde, sei der Endzweck der Weltbildung. Wiewohl diese letztere Beweisführung, wie sie sich bei Lucretius findet ⁽⁵⁹⁾ durch entsprechende Worte des Epikurs sich nicht belegen läßt, so kann es doch keinem Zweifel unterworfen sein, daß sie der Lehre desselben völlig entsprach; scheute er sich ja nicht die Vorstellung von der Vorsehung als ein zum Schreck von Kindern erfundenes Märchen zu erklären ⁽⁶⁰⁾. Nicht ohne Polemik gegen die Stoiker, verspottete er auch den Glauben an die Dämonen und an Wahrsagung, gleichwie, wie es scheint, die theologisirende Mythenerklärung und die Mythologie der Stoiker, und führte den Glauben an die Götter der Mythologie auf Furcht vor ungewöhnlichen und Schrecken er-

60) Plut. n. posse suav. vivi sec. Ep. 21 διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥστερ παισὶν ἐμπέπουσαν (Ἐμπουσάν) ἢ Ποιρὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπιγεγραμμένην. vgl. de def. Orac. 19. Cic. Nat. D. I, 8.

regenden Naturerscheinungen und auf Unwissenheit⁶¹⁾, oder auf Erfindungen der Dichter zurück, über die er darum sehr geringschätzig sich äußerte⁶²⁾. Gottlos, sagte er, sei nicht wer die Götter der Menge verwerfe, sondern wer die Volksmeinungen auf den Begriff der Gottheit übertrage⁶³⁾; denn den Glauben an göttliche Wesen wollte er keineswegs beseitigen, sondern nur läutern und den Aberglauben (*religio*) bekämpfen, der die größten der Uebel zur Folge gehabt (?). Das Dasein von göttlichen, übermächtigen Wesen, soll die allverbreitete Vorstellung, oder vielmehr die dentliche Erkenntniß, bezeugen, und die gemeinsame Form dieser Vorstellung die Menschenähnlichkeit dieser göttlichen Wesen bewähren⁶⁴⁾, die dann in fast kindischer Weise näher beschrieben wird. Sie sollen unvergänglich und selig sein, mithin nur ein Analogon unsres Leibes, einen ätherischen aus den feinsten Atomen bestehenden Körper haben, daher nicht in der Welt, sondern in den zwischenweltlichen Räumen und in seligster Ruhe wohnen⁶⁵⁾, ja unendlich viele ihrer

61) Plut. de orac. 19. — Diog. 115. 135. Sext. adv. Math. VI, 19. Cic. de N. Deor. I, 20.

62) Heracl. Alleg. Hom. c. 4.

63) Epic. b. Diog. X, 123. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16.

64) Epic. b. Diog. 123 θεοὶ μὲν γὰρ εἰσιν· ἐναργῆς μὲν γὰρ ἐστὶν αὐτῶν ἡ γνῶσις. Ihr zu Grunde soll eine allgemeine πρόληψις liegen, aber diese πρόληψις wohl unterschieden werden von den ὑπολήψεις ψευδεῖς, wie die Vorstellungen der Menge sie mit sich führten. ib. 124. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16. ib. 18 a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam Deorum; quae enim alia forma occurrit unquam aut vigilantī cuiquam aut dormienti? — vgl. de Divinat. II, 17. Sext. Hypot. III, 218 u. A.

65) Epic. b. Diog. 123 πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων . . . μηδὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοικεῖον αὐτῷ πρόσσπτε κτλ. 97 καὶ ἡ θεὰ φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῇ προσαγέσθω, ἀλλὰ ἀλειτούργητος διατηρεῖσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι. vgl. 77. 139. Cic. de N. Deor. I, 17. 19. de leg. I, 7. Lucret. II, 646 Omnis enim per se divom natura necessest Immortalli aetvo summa cum pace fruatur Semota ab nostris rebus soluneta-

sein, zur Erhaltung des Gleichgewichts (der Isonomie) gegen die unendlich vielen vergänglichen Wesen⁶⁶⁾. Mit Recht ist die Annahme beseitigt worden, Epikur habe im Gottesglauben sich der Volksmeinung anbequemen wollen, um der Beschuldigung der Gottesläugnung zu entgehn⁶⁷⁾; wenngleich man wohl fragen möchte, wie es einem verständigen Manne mit so abenteuerlichen Vorstellungen von den Göttern habe Ernst sein können. Und doch zeugt für den Ernst derselben einerseits die Verpflichtung, welche er kraft seiner Kanonik anerkennen mußte, von der allgemeinen Verbreitung des Götterglaubens Rechenschaft zu geben, andererseits das Bedürfniß das Ideal eines völlig befriedigten Daseins zu veranschaulichen. Zwar die von ihm bekämpften volkstümlichen Vorstellungen von den Göttern führt er auf Furcht vor Gefahr drohenden Naturereignissen und Unkunde ihrer Ursachen, so wie auf listig erfundene Mittel zur Beherrschung der Menge zurück, mußte aber für die allgemeine Verbreitung des Glaubens, in Folge der Principien seines Sensualismus, entsprechende Bilder, sei es daß sie im Wachen oder im Traume erschienen, und daraus hervorgegangene Vorstellungen gelten lassen, ja diese als sichere Erkenntniß bezeichnen; sie für einen allgemein verbreiteten Irrthum zu halten, würde jenen Principien widersprochen haben. Und wie sehr ihm daran lag das Bild eines völlig befriedigten Daseins möglichst ins Licht zu stellen, wird seine Ethik zeigen.

que longe est. III, 18 Apparet divum numen sedesque quietae, quas neque concutiant venti est. V, 146 sqq. VI, 58. vgl. Cic. de Divinat. II, 17. Seneca de Benefic. IV, 4. 19. Cic. de N. D. II, 23 Epicurus monogrammos Deos et nihil agentes commentus est. ib. I, 18 quasi corpus, quasi sanguinem (habet).

66) Cic. de N. D. I, 19. Diog. 139. Ueber die Auslegung beider schwierigen St. s. Schneider I. 1. p. 73 ff. u. Zeller III, 240, 2. auch Phaedri fragm. col. 7. 9.

67) Posidonius b. Cic. de N. Deor. I, 44. vgl. Plut. n. p. suaviter vivi. sec. Ep. 21. 9.

C. Die epikureische Ethik.

1. Können wir nur um unsre sinnliche Empfindung wissen, ist sie daher der Grund aller unsrer Erkenntniß, so muß auch unser Handeln durch sie bedingt werden. Da nun der Gegensatz der Lust und Unlust alle unsre Empfindungen näher bestimmt, so kann es nicht zweifelhaft sein daß Lust das an sich Anzustrebende, Unlust das an sich zu Verabscheuende sei ⁶⁸). Epikur hält diese Behauptung für so durch sich selber einleuchtend, daß er nur wie zum Ueberfluß auf die Thatsache sich beruft, die Lust werde von allen lebenden Wesen als das ihnen Gemüße (*συγγενικόν*), oder als dasjenige angestrebt, wodurch sie ohne Rücksicht auf ein andres dadurch zu Erreichendes, durch sie selber zu dem ihnen angemessenen Zustand gelangten ⁶⁹). Da jedoch unverkennbar die Lustempfindungen dem Grade und der Art nach verschieden sind, so müssen wir zur Erreichung eines höheren und gesicherten Genusses, Unlust uns oft gefallen lassen und zur Vermeidung einer größeren Unlust, auf die sie zur Folge habende Lust verzichten ⁷⁰). Wird nun aber

68) Sext. Math. VII, 203 (10). Das Streben nach Genuß soll daher auch Gessittung und Staatseinrichtungen, überhaupt alles Schöne und Weise hervorgerufen haben, Colotes und Metrodorus v. Plut. in Col. 30.

69) Epic. v. Diog. 128 sq. *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν . . . πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον . . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ ἀγαθόν . . . καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν. . . ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἐγνωμεν καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην κατανωόμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. κτλ.* vgl. 141. 137. Cio. Fin. I, 7. 9. 14. II, 10. Tusc. V, 33. Sext. Math. XI, 96. Plut. Col. 37. Seneca de Otio sap. 32. Plut. adv. Col. 27. — Stob. Ecl. II, 58 (τέλος) *τὸ οἰκείως διατιθέναι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτὸν χωρὶς τῆς ἐπ' ἄλλό τι τῆς ἀπάσης ἐπιβολῆς.*

70) Epic. v. Diog. 129 . . . *ἔστιν ὅτε πολλάς ἡδονὰς ὑπερβαίνωμεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται· καὶ πολλάς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζωμεν, ἐπειδὴν μελίων ἡμῖν ἡδονὴ παρὰκολουθεῖ, πολὺν χρόνον ὑπομένειναι τὰς ἀλγηδόνας κτλ.* vgl. Cio. u. A. II. II. (68).

das Lustbedürfnis durch das Bewußtsein eines Mangels hervorgerufen, so daß wir der Lust ohne vorangegangenes Unlustgefühl nicht bedürfen würden, so muß, schließt Epikur, das befriedigende Gefühl der Schmerzlosigkeit, wenn zum unerschütterlichen Zustand geworden, das Endziel unsrer Bestrebungen sein; also nicht, wie eine Richtung der Rhrenaisker, die des Theodoros, behauptet hatte, eine durch die einzelnen erregenden Lustempfindungen zu erreichende Summe des positiven Genusses, sondern die Empfänglichkeit für jeden Genuß, der den befriedigten Zustand der Ruhe (die *ἡδονὴ καταστηματική*) zu fördern oder wenigstens nicht zu stören im Stande. Er wird als Unererschütterlichkeit der Seele bezeichnet: erregende Freude und Wohlgemuthheit sollen in ihr in ihrer Wirksamkeit sich zeigen, als Faktoren in sie aufgenommen werden⁷¹). So begreift sich wie Ep. die Herrschaft des Geistes, die er hier ohn- gleich entschiedener als auf dem Gebiete der Erkenntniß anerkennt, als das zu erreichende Ziel, daher als höchstes Gut die Einsicht, betrachten konnte, und andererseits im Einklang mit seiner Maxime, behaupten mußte, daß unmittelbar das an sich Anzustrebende die Lust sei, wenn auch als Mittel zur Erreichung jenes höchsten Zwecks; ja daß ein von der Sinnenlust völlig gesondertes Gut gar nicht denkbar sei, oder wie Metrodorus es schroff ausdrückte, daß das Gute sich auf den Bauch beziehe⁷²). Zur Vermittelung

71) Epik. b. Diog. 128 *τούτων γὰρ (τῶν ἐπιθυμιῶν) ἀπλανὴς θεωρεῖται πᾶσαν ἀρεσκὴν καὶ φρονήν ἐπαυτάγειν οὐδὲν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίου ἐστὶ τέλος . . . τότε γὰρ ἡδονῆς χρεῖαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.* 136 *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαὶ εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεῖα βλέπονται.* 139. 144. 131 *μηδ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε τιράσσεσθαι κατὰ ψυχὴν.* Lucret. II, 14 *O miseras hominum mentes, o pectora caeca! . . . nonne videre Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut eui Corpore selunctus dolor absit, menti' fruatur iucundo sensu, cura remota metuque?* vgl. Cic. de Fin. I, 11. 13. Plut. non p. a. vivi sec. Ep. 7. ad7. Col. 27.

72) Epik. b. Diog. 6. Cic. Tusc. III, 18. de N. Deor. I, 40. de

dieses Gegensatzes wird hervorgehoben, daß zur Befriedigung der einfachen Lebensbedürfnisse und zur Erreichung der Schmerzlosigkeit nur Weniges erforderlich sei ⁷³⁾, namentlich gleichmüthige Erwartung der Zukunft und Abwendung des Gemüths von erduldeten oder etwa zu erwartenden Uebeln; daher Epikur auch den Rath der Strenaisier entschieden verwarf, zu leichterer Ertragung zukünftiger Uebel die Möglichkeit ihres Eintreffens sich stets gegenwärtig zu halten. Wir sollen vielmehr der Vergegenwärtigung von Uebeln dadurch widerstehn, daß wir den Geist mit der Erinnerung an die mancherlei vorangegangenen und noch zu erwartenden Lustempfindungen erfüllen ⁷⁴⁾, und uns gegenwärtig erhalten, daß der Grund, der Glückseligkeit mehr in uns als in den Dingen sich finde, mit Ueberlegung Mißgeschick erdulden daher besser sei als ohne Ueberlegung vom Glück begünstigt zu werden ⁷⁵⁾. Sei ja auch die Zu-

Fin. II, 10. — Gegen Timocrates, der nicht zugeben wollte, *omnia quas ad beatam vitam pertineant, ventre metiri*, und der die Liebe zum Vaterlande nicht verläugnen mochte, schrieb sein Bruder Metrodorus, Cic. Tusc. III, 15. de N. D. I, 40. Plut. n. p. suav. vivi sec. Eplo. 16.

73) Eplo. b. Diog. 11. 130 καὶ τὴν αὐτάρκειαν δ' ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἡδίστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι· καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον. vgl. 131. 133. 140. 144. 146. Stob. Serm. XVII, 23. 30. Aelian. V. H. IV, 18 ὃ ὀλίγον οὐχ ἱκανόν, ἀλλὰ τοῦτω γε οὐδὲν ἱκανόν. Stob. Serm. XVII, 30. vgl. Seneca Ep. 9. de vita beata 12. Cic. Fin. I, 14. 19. Tusc. V, 9. Lucret. II, 16 (68). vgl. V, 1390. 115.

74) Cic. Tusc. III, 13 Epicuro autem placet opinionem malae aegritudinem esse naturae, ut quicumque intueatur in aliquod malum animo malum, si id sibi accidisse opinetur, sit continuo in aegritudine. Cyrenaeici non omni malo aegritudinem effici censent, sed inasperato et non opinato malo.

75) Eplo. b. Diog. 144 βραχεία σοφῶ τύχη παρεμπέμπει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκει. vgl. Stob. Ecl. II, 364. Cic. Fin. I, 19. Metrodorus b. Cic. Tusc. V, 9. 135 κρείττον εἶναι, . . εὐλογιστῶς ἀτυχεῖν ἢ ἀλογιστῶς εὐτυχεῖν. Metrodorus ἐν τῷ περὶ

kunft weder ganz unser (von unsrem Willen abhängig), noch auch ganz nicht unser, so daß wir weder zuversichtlich hoffend, noch auch verzagend ihr entgegenzusehn hätten ⁷⁶). Vorzüglich aber sollen wir bedenken daß der Schmerz theils je intensiver, von ihm so kürzerer Dauer sei, und theils durch das Bewußtsein seiner mächtig zu sein, sich überwinden lasse, so daß der Weise selbst auf der Folter sich glücklich fühlen könnte ⁷⁷). Einsicht mit Willenskraft gepaart ist daher das höchste Gut. Es zu erreichen oder ihm sich anzunähern, haben wir auf dem Gebiete des Handelns wie auf dem des Erkennens die auf leeren Vorstellungen beruhenden Begehungen zu beseitigen, daher die natürlichen von den unnatürlichen, und unter ersteren wiederum die auf wirklichem Bedürfniß beruhenden nothwendigen von den nicht nothwendigen zu unterscheiden, und letzteren keinen Werth beizulegen, den sie nicht haben ⁷⁸). Lucretius wird

τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμῖν αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων, b. Clem. Alex. Strom. II, 417.

76) Epíc. b. Diog. 127 μνημονεύειν δ' ὥς τὸ μέλλον οὐθ' ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὥς ἐσόμενον μήτ' ἀπελπίσωμεν ὥς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

77) Epíc. b. Diog. 140 οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄγρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, . . . αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἥπερ τὸ ἀλγοῦν. vgl. 140. Cio. Fin. I, 15. — Id. ib. robustus animus et excoelus omni est liber cura et angore et mortem contemnit. Diog. 117 sq. Cio. Tusc. V, 26. Seneca Epist. 66. Plat. n. p. suav. vivi s. Ep. 3. — Kurz vor seinem Tode und unter den heftigsten Schmerzen schrieb Epíc. (b. Diog. 22) ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. vgl. Cio. Fin. II, 30. Tusc. II, 7. Seneca l. l. Plat. n. p. s. vivi sec. Ep. 3 u. 4.

78) Epíc. b. Diog. 127 τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ αἱ δὲ κεναί· καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀσχησίαν αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. ib. 149 werden als natürliche und nothwendige bezeichnet αἱ τὰς ἀληθδόνας ἀπολύουσαι (Lucret. II, 21 quae demant omnes dolorem), als natürliche und nicht nothwendige αἱ ποικιλλούσαι μόνον τὴν ἡδονήν, als weder nothwendige

nicht müde, mit sittlicher Entrüstung über die Verderbtheit seiner Zeit, zu zeigen, wie in der Unerfättlichkeit der Begierden der Mensch zu wahren Lebensgenuß nicht zu gelangen vermöge, wie er in Bangen und Verlangen, in eiteln Hoffnungen und Befürchtungen sich verzehre, von Furcht und Begierde beherrscht werde, wie die Furcht vor dem Tode keine Freude ungetrübt lasse, und verbunden mit ungezügelterm Verlangen nach den Gütern des Lebens, zu den fürchterlichsten Verbrechen führe und dem Genuß eingebildeter Güter Hohn spreche⁷⁹⁾.

2. Solche Betrachtungen konnten ein edles Gemüth, wie das des Dichters, wohl veranlassen einer Lehre sich anzuschließen, welche, wenn auch weit entfernt die höhere Bestimmung des Menschen anzuerkennen, doch zeigte wie der Grund der drückendsten seiner Uebel in ihm selber liege und er durch Selbstbeherrschung ihnen zu begegnen vermöge. Selbstbeherrschung aber kann nicht bestehen ohne

noch natürliche, das Streben nach Ruhm aufgeführt, doch auch von den natürlichen und nicht nothwendigen manche auf *κρη δόξα* oder *κρυδοξία* zurückgeführt. vgl. Cic. Fin. I, 13. Tusc. V, 33. Von der zweiten Art heißt es: *obsoenae voluptates... forma, aetate, figura metiendas putant, ab hisque abstinere minime esse difficile, si aut valetudo aut officium aut fama postulet: omninoque genus hoc voluptatum optabile esse, si non obsit.* vgl. Plut. n. p. suav. v. sec. Ep. 3.

79) Lucret. V, 1428 *Ergo hominum genus in cassum frustraue laborat Semper et in curis consumit inanibus aevom.* vgl. II, 14. — III, 1080 *Sed dum abest quod avemus, id exsuperare videtur Cetera: post aliud, cum contigit illud, avemus, Et sitis aequa tenet vitali semper hiantis.* — V, 1149 *Inde metus maculat poenarum praemia vitae.* III, 37 *Et metus ille... Funditus humanam qui vitam turbat ab imo, Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam Esse voluptatem liquidam puramque relinquit.* — ib. 63 *... haec vulnera vitae Non minimam partem mortis formidine aluntur.* — ib. 59 *Denique avarities et honorum caeca cupido, Quae miseros homines cogunt transscondere fines Iuris cet.* ib. 87 *Nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis In tenebris metuunt, sic nos in luce timemus Interdum, nillo quae sunt metuenda magis quam Quae pueri cet.* vgl. die oben (51) angeführte Abhandlung Reisackers.

Anerkennung einer die Begierden beherrschenden Gewalt der Einsicht⁸⁰⁾, und um diese Gewalt ihr zu vindiciren, konnte Epikur, ohne seinen Standpunkt zu verlassen, hervorheben daß die sinnliche Lust von kurzer Dauer, nicht ohne vielfache Störungen, und daß die geistige Lust zur Herrschaft über die sinnliche berufen sei, sofern sie, im Unterschiede von letzterer, theils die gegenwärtige Lust durch Erinnerung an vorangegangene und Erwartung zukünftiger zu erhöhen und dadurch ihre Dauer und Stärke zu steigern, theils die gegenwärtige Unlust zu überwinden vermöge und so rein und unvergänglich werde (ein *χαίρειν* statt des *ἡδεσθαι*)⁸¹⁾, wogegen denn auch die geistigen Leiden schmerzlicher und dauernder als die sinnlichen seien⁸²⁾.

Hat nun auch das epikureische Princip vor dem derjenigen Aynenalter, die das höchste Gut als Summe positiver Genüsse faßten, insofern den Vorzug, daß jenes nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die bloß individuellen Zwecke u. s. w. erreichbar sein könnte: so würde die positive Durchführung desselben gleichen, wenn nicht größeren Schwierigkeiten erliegen. Wie die Auswahl unter den sich darbietenden Genüssen treffen, wenn

80) Lucrét. V, 1423 Quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit. vgl. 1430. — Epic. b. Diog. 132 . . γήρων λογισμός καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυχῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος (τὸν ἡδὺν γεννῶν βίον). τοῦτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρονήσις.

81) Cic. Tusc. V, 33 omniaque, iucunda quamquam sensu corporis iudicentur, ad animum referri tamen; quocirca corpus gaudere tam diu, dum praesentem sentiret voluptatem; animum et praesentem percipere pariter cum corpore, et prospicere ventientem, nec praeteritam praeterfluere sinere cet. vgl. Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. δ καὶ τὸ μὲν ἡδόμενον, ὥς φησι, τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες, αὐτοὶ δὲ τοῦ χαίροντος εἰς τὸ ἡδόμενον τῇ ἐλπίδι τελευτῶντες. vgl. c. 9 u. Epic. b. Diog. 136 (71).

82) Epic. b. Diog. 137 ὁ δὲ (Epikur, im Gegensatz gegen die Aynenalter) τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. οὕτως οὖν καὶ μέζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.

Anerkennung einer die Begierden beherrschenden Gewalt der Einsicht⁸⁰⁾, und um diese Gewalt ihr zu vindiciren, konnte Epikur, ohne seinen Standpunkt zu verlassen, hervorheben daß die sinnliche Lust von kurzer Dauer, nicht ohne vielfache Störungen, und daß die geistige Lust zur Herrschaft über die sinnliche berufen sei, sofern sie, im Unterschiede von letzterer, theils die gegenwärtige Lust durch Erinnerung an vorangegangene und Erwartung zukünftiger zu erhöhen und dadurch ihre Dauer und Stärke zu steigern, theils die gegenwärtige Unlust zu überwinden vermöge und so rein und unvergänglich werde (ein *χαίρειν* statt des *ἡδεσθαι*)⁸¹⁾, wogegen denn auch die geistigen Leiden schmerzlicher und dauernder als die sinnlichen seien⁸²⁾.

Hat nun auch das epikureische Princip vor dem derjenigen Kyrenaiker, die das höchste Gut als Summe positiver Genüsse faßten, insofern den Vorzug, daß jenes nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die blos individuellen Zwecke u. s. w. erreichbar sein könnte: so würde die positive Durchführung desselben gleichen, wenn nicht größeren Schwierigkeiten erliegen. Wie die Auswahl unter den sich darbietenden Genüssen treffen, wenn

80) Lucret. V, 1423 Quo magis in nobis, ut opinor, culpa re-sedit. vgl. 1430. — Epic. b. Diog. 132 . . τῆρων λογισμὸς καὶ αἰσθητικὰς ἐξουσιῶν πάσης αἰσθητικῆς καὶ γυνῆς καὶ τὰς δόξας ἐξουσιῶν ἀπ' ὧν πλείστος τὴς ψυχῆς καταλαβάνει θόρυβος (τὸν ἥλιος γὰρ φέρον). τοῦτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φέρουσιν.

81) Cic. Tusc. V, 33 omniaque, iucunda quamquam corpore iudicantur, ad animum referri tamen; quocirca corpus non tam diu, dum praesentem sentiret voluptatem; animus autem perinde ac si iucundior cum corpore, et prospicere valeat.

82) Cic. Tusc. V, 33 . . est enim corpus, quod perire potest, et animus, qui non potest. . . .

nicht jene unerschütterliche Seelenruhe bereits erreicht wäre? die dürftigen Unterscheidungen können ohnmöglich dazu hinreichen. Daher denn auch Epikur, gleich den Stoikern, zur Ausbildung eines Ideals des Weisen seine Zuflucht nimmt, aber dadurch mit seiner Grundvoraussetzung in Widerstreit geräth, der zufolge unser Erkennen wie Handeln lediglich durch die Empfindung (das *παθος*) bestimmt werden soll, so daß alle unsre Einsicht in ihr wurzeln und über sie nicht hinausreicht. Die Unterscheidung von Seele und Geist kann nicht ausreichen, da letzterer alles ihm eigenthümlichen Inhalts beraubt ist. Woher soll der Geist zur Beherrschung der Sinnlichkeit die Kraft entnehmen, wenn er ohne allen eigenthümlichen Inhalt ist? Epikurs Polemik gegen die Apathie der Stoiker konnte daher nur darauf beruhen daß diese diesem Begriff die lebendigen Wurzeln entzogen, auf welchen ihrer Lehre zufolge unser gelstiges Bewußtsein beruhen sollte⁸³); und eines ähnlichen Fehlers machte er, nur in andrer Weise, sich selber schuldig. Sagen wir daher lieber, ein die Folgerichtigkeit seines Systems durchbrechendes sittliches Bewußtsein habe in der Unterscheidung von Seele und Geist und in dem Ideal des Weisen sich geltend gemacht und eben damit das System mit dem natürlichen sittlichen Gefühl sich wiederum in Einklang gesetzt, so daß Lucretius die Qualen des Schuldbewußtseins in einer Weise beschreiben konnte⁸⁴), die über das Bedauern, falschen Vorstellungen sich hingeegeben zu haben, weit hinausreicht.

3. Aehnlich verhält sichs mit der epikureischen Tugendlehre und mit manchen Aeußerungen über sittliche Verhältnisse. Frei-

83) Plut. non p. s. vivi sec. Epio. 20 τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίαν ὑφ' ἐτέρου κακοῦ μείζονος ὑπάρχειν (λέγουσιν), ὁμότητος ἢ δοξοκοπίας ἀκρίτου καὶ λύσεως. Gegen die Stoiker waren auch wohl Epikurs W. gerichtet (b. Diog. 136) ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικά ἐσὶν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ πρῆξιν ἐνεργεῖα βλέπονται.

84) Lucret. III, 1016 . . Quae tamen (die Strafen der Untenwelt) etsi absunt, at mens alibi, conscia factis, Praemetuens adhibet stimulos terretque flagellis oet.

lich sollen die Tugenden, als Mittel zur Verwirklichung der Glückseligkeit, keinen Werth an sich haben, jedoch untrennbar mit dieser verbunden sein. Der Vernünftigkeit (*φρόνησις*) mußte die erste Stelle angewiesen werden; nur sie vermag uns von eitlen Begierden und Hoffnungen zu befreien, den Schmerz ertragen zu lehren und zu heiterem naturgemäßen Leben zu führen⁸⁵). Ihr schließen die Besonnenheit und Tapferkeit sich an, die, wie es scheint, den Lehren der Weisheit die nachhaltige Kraft der Gewöhnung verleihen sollen. Nicht minder soll die Gerechtigkeit unsre Beziehungen zu den Göttern und Menschen feststellen und uns gegen die Folgen der Ungerechtigkeit sichern⁸⁶). Bei dieser Abhängigkeit der übrigen Tugenden von der Weisheit mochte Epikur eingehendere Bestimmungen über dieselben für überflüssig halten. Um so lieber aber ergeht er sich in Schilderungen des vollkommen in sich befriedigten Lebens des Weisen. Durch die unerschütterliche Festigkeit seiner Ueberzeugungen lebt er unter allen Verhältnissen glücklich, weiß die Gewalt der Begierden und Leidenschaften zu bemeistern, überall das Richtige in rechter Art zu thun, dankbar und mitleidig zu sein, ohne in seiner Ruhe sich stören zu lassen. Unter allen Ver-

85) Diog. 138 διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς τεχνὰς δεῖ αἰρεῖσθαι, οὐ δὲ αὐτὰς κτλ. Epio. b. Plut. adv. Col. 17 ἐγὼ δ' ἐπ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ, καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετὴς κενάς, καὶ ματαίας καὶ παραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας. Cic. Fin. I, 13. Seneca Epist. 85 Epicurus quoque iudicat, qui virtutem habeat, beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas, quae ex virtute est, non ipsa virtus. — Epio. b. Diog. 140 οὐκ ἔστιν ἡδέως ἤνεν τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἔνεν τοῦ ἡδέως. vgl. 132. 138. Cic. Fin. I, 16. 19. Tusc. V, 9. Sen. Ep. 85. 33. de vita beata 12.

86) Epic. bei Diog. 132 sqq. vgl. Cic. Fin. I, 13. 19. — ib. 14 temperantia est enim, quae in rebus aut expetendis aut fugiendis, rationem ut sequamur, monet. Nec enim satis est indicare quid faciendum non faciendumve sit; sed stare etiam oportet in eo quod sit iudicatum. — ib. 15. vgl. Diog. 120. — Epio. b. Diog. 144 ὁ δίκαιος ἀταρακτώτατος, ὁ δ' ἀδίκος πλείστης ταραχῆς γέμων. Cic. Fin. I, 16.

hältnissen glücklich, wandelt er wie ein Gott unter den Sterblichen, der Gewalt des Schicksals entzogen, der Unverlierbarkeit seiner Weisheit sicher, und daß sie durch Zeitdauer weder vermehrt noch vermindert werden könne⁸⁷⁾. So sehen wir, wie Ep., gleich den Stoikern, durch maßlose Ueberhebung die Blößen seiner Theorie sich selber verbirgt.

4. Dieselbe Gesinnung findet sich in den einzelnen vom Ep. aufbehaltenen Mahnungen und Vorschriften. Von eigentlicher Pflichtenlehre kann bei ihm nicht die Rede sein; möglichst ruhiger Lebensgenuß ist das von ihm angestrebte Ziel; was den fördert, sei es sinnlicher oder geistiger Genuß, wie der der Kunst, ist anzustreben, soweit er den inneren Gleichmuth und die Herrschaft über uns selber nicht bedroht⁸⁸⁾. Das ihm zuträgliche Maß des Genusses muß jeder selber bestimmen; allgemeine Maßbestimmungen versucht Epikur nicht aufzustellen; er warnt nur einerseits vor den sich stets steigern den Verlangen und Begehren, und vor falscher

87) Cic. Fin. I, 19. Tusc. V, 27. 28. — Epio. b. Diog. 135 ζῆσθ δ' ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐδὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῆσθ ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς. vgl. Stob. Serm. XVII, 30. Seneca Ep. 25. — Diog. 117 τὸν ἑπαῖς γεγόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδ' ἐπαλλάττειν ἐκόντα. Epio. b. Diog. 126 ὥσπερ δὲ τὸ σιτόν οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἰρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται. 145 ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ. vgl. Cic. Fin. I, 19. Seneca Ep. 8 philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas. Diog. 121 μόνον δὲ τὸν σοφὸν ὁρθῶς περὶ τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι. ib. Monag. Plut. ad. Col. 19 μηδὲν ἀμεταπέστως πεπεῖσθαι μηδένα πλὴν τὸν σοφόν. Viele ähnliche überschwengliche Worte über die Weisheit bei Gassendi und Menagius zum Diog. L. II. II.

88) ob. Ann. 85. Diog. 118. Nur das leidenschaftliche Haschen nach Sinnengenuß und soweit er sich durch schlimme Folgen rächt, soll vermieden werden. Ebenso die Sorge um Erlangung von Mitteln für denselben, sofern sie dem Genuß des nur einmal uns vergönnten Lebens entgegentritt, Epil. u. Metrodor. b. Stob. Serm. XVI, 28. 20. vgl. Diog. 120. 121. — ib. 121.

Schätzung dessen was Genuß gewähren soll, andrerseits vor der die Thätigkeit abtödtenden Apathie ⁸⁹⁾. Die Nothwendigkeit der Staatsgemeinschaft erkennt er an, jedoch nur soweit sie Schutz gewähre, mithin gegen Störung des Lebensgenusses sichere ⁹⁰⁾; und das scheint ihm die monarchische Verfassung am sichersten zu erfüllen. An den Staatsgeschäften sich zu betheiligen will er nur solchen verstaten, die ihr Uebermaß an Kraft nicht besser zu verwenden oder gegen Erduldung von Unbilden sich nicht anderweitig zu sichern wissen ⁹¹⁾. Gegen Fremdherrschaft scheint sich sein Gefühl nicht gesträubt zu haben, wiewohl der Nationalstolz des Griechen in ihm noch nicht erstorben war ⁹²⁾. Von der höheren Bedeutung des Staates hatte er keinen Begriff und daher wohl auch nicht den Trieb an einer Staatslehre sich zu versuchen. Auch die Naturbestimmtheit des Familienlebens wollte er nicht anerkennen und sich ihm nur soweit fügen, soweit es ohne zu große Belästigung geschehen könne ⁹³⁾. Obgleich mehr Sinn zeigte er für das persönliche Verhältniß der Freundschaft, und wenngleich er es, sei-

89) Stob. Serm. LIII, 139 *οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται οὐχ ὥπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὥπως μὴ ἀδικῶνται.* vgl. Colotes b. Plut. adv. C. 30 u. 31. Daß die Menschen durch *φυσικὴ κοινωνία* unter einander verbunden seien, wollte er nicht zugeben, Epictet. Diss. II, 20, 6, und ebenso wenig Naturbestimmtheit des Rechts: nur Furcht vor Strafen bestimme den bestehenden Gesetzen, so lange sie bestehen, sich zu fügen. Diog. 150 sqq. Seneca Ep. 97. Plut. adv. Col. 34. So führt auch Lucretius V, 1150 sqq. die Entstehung der Staaten auf das Bedürfniß gegenseitiger Sicherung zurück.

90) Epic. b. Diog. 140. — Seneca de Otio sap. 30. Plut. tranq. anim. 2.

91) Metrodor. b. Plut. adv. Col. 31 *οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ τοὺς Ἕλληνας σῶζειν κτλ.* — Epikur wollte den Griechen die Philosophie vorbehalten, Clem. Alex. Strom. I, 302 extr. *ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἐμπαλιν ὑπολαμβάνει μόνους φιλοσοφῆσαι Ἕλληνας δύνασθαι.* vgl. Diog. 117.

92) Diog. 119. Lucret. V, 1009 sqq. Plut. adv. Col. 34. vgl. Epict. Dissert. I, 23, 3. II, 20, 20. — Metrodorus verspottet die Gesetzgeber und Urheber von Staatstheorien, Plut. adv. Col. 33. Id. non p. s. vivi sec. Epic. 3.

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

ner Grundansicht gemäß, doch wiederum als ein Mittel betrachtete, den selbstigen Genuß zu steigern, so suchte doch ein Theil der Schule ihr eine höhere Bedeutung abzugewinnen, indem man hervorhob, daß die Freundschaft ihren Zweck nur in dem Maße erreiche, in welchem die Freunde einander nicht minder als sich selber liebten, und daß das auch von dem Weisen stillschweigend anerkannt werde⁹³). Auch Epikur selber bezeichnet die Freundschaft als das höchste der Lebensgüter, für welches der Weise die größten Schmerzen und selbst den Tod zu erdulden bereit sein müsse. Ebenso erklärte er sich nur darum gegen Gütergemeinschaft, weil sie unter Fremden schon an sich statt finde⁹⁴). In der That scheint sich auch diese höhere Auffassung der Freundschaft im Leben der Epikureer bewährt zu haben, wenngleich die Grundansicht darin sich wiederum Bahn gebrochen haben mag, daß sie durch gegenseitige Schmeichelei die Freundschaft zu würzen suchten⁹⁵). Doch wollen wir nicht verkennen daß ein natürliches sittliches Gefühl auch in dem Rathe, ausgezeichnete Männer sich zu Vorbildern zu wählen, sowie in der Uebung und Empfehlung der Milde und des Mitleids, auch in dem Worte sich unverkennbar zeigt, daß es höheren Genuß gewähre Wohlthaten zu erweisen als zu empfangen⁹⁶). Vor der Härte und Lieblosigkeit sittlicher Anforderungen, wie wir sie bei den Stoikern nicht selten finden, wurden die Epikureer durch das bei ihnen stattfindende Vorwalten des Gefühlslebens gesichert.

5. Wie wenig auch die epikureische Schule weitere Ausbildung des Systems sich angelegen sein ließ, so scheint doch schon früh

93) Epio. b. Diog. 148. vgl. Diog. 120. Seneca Ep. 9. Cic. Fin. I, 20. — Cic. ib.

94) Epio. b. Diog. 148. vgl. Seneca Ep. 29 u. 11. — Plut. adv. Col. 8. — Diog. 11.

95) Cic. Fin. I, 20. II, 25. Plut. n. p. suav. vivi sec. Ep. 15. 16. adv. Col. 17. Diog. 5.

96) Seneca Ep. 11. 25. — Diog. 118. 121. vgl. 9 sq. Cic. Tusc. II, 19. Fin. I, 25. — Plut. non p. suav. vivi sec. Ep. 15. vgl. Seneca Ep. 85 Sed ne nobis fiat invidia, scito idem dicere Epicurum; Metrodorus certe ait, solum sapientem referre gratiam scire. vgl. Diog. 118.

eine rechte und linke Seite in ihr aneinander getreten zu sein, sofern die Einen die Konsequenzen des Grundsatzes ungeschönt zogen, die Andern sie zu bemänteln oder zu ermäßigen suchten. Zu ersteren gehörte der von Epikur hochgehaltene und vor ihm gestorbene Metrodorus, zu letzteren dessen Bruder (⁹⁷). Auch sonst finden sich einige Spuren der Abweichung von der Strenge des Principis (⁹⁸). Im Uebrigen erhalten wir nur ein dürres Namenverzeichnis der einander folgenden Schulhäupter: Hermachus, Polystratus, Dionysius, Basilides. Von den darauf folgenden zehn bis auf Augustus werden nur Protarchus, sein Schüler Demetrius der Kalloniier, Diogenes aus Tarsus, und als Epikureer (wir wissen nicht, ob unter ihnen auch Schulhäupter), außer dem Schüler Epikurs Kolotes, charakterisirt durch Plutarch gegen ihn gerichtete Schrift, die beiden Ptolemäus aus Alexandria, der weiße und schwarze, Diogenes aus Seleucia, Eysias aus Tarsus, Apollodorus und sein Schüler Zeno aus Sidon genannt (⁹⁷). Selbst von dem vorzüglich hochgehaltenen schreibseligen Metrodorus erfahren wir nur wenig Erhebliches. Allerdings ist uns mit den Schriften dieser Männer die Kenntniß der Art verloren gegangen, wie sie angreifend und vertheidigend gegen ältere und neuere philosophische Theorien sich verhielten; doch ist der Verlust nicht hoch anzuschlagen, wenn ihre Polemik nicht eine eindringlichere war als die des Kolotes, soweit Plutarch uns Kunde davon gibt. Dagegen eröffnen uns die herkulanensischen Rollen Einblick in die griechische Literatur der Epikureer, wie sie um die Zeit Cicero's durch Phädrus und Philodemus vertreten ward; und so viel erschen wir aus den allerdings sehr lückenhaft uns erhaltenen Büchern, daß eine traurigere Popularphilosophie kaum jemals bestanden haben mag. Philodemus, der in seiner Zeit hoch gehalten und als erotischer Dichter gerühmt ward, handelt von der Rhetorik, die schon Plato u. A. als schlechte Kunst (*κακοτεχνία*) bezeichnet hatten (⁹⁸), von Oekonomik,

97) s. das wohl noch zu ergänzende und zu berichtigende Verzeichniß bei Gassendi de vita et morib. Ep. II, 6.

98) Sext. Math. II, 12. vgl. Diog. 13. Dion. de comp. verb. c. 24. —

von einzelnen Tugenden und den ihnen entgegengesetzten Lastern, indem er in schildernder Weise von den epikureischen Lehren Anwendung macht. In ähnlicher Art sucht er in den Charakteren der homerischen Iliade die Vortheile der Tugend und Nachtheile des Lasters nachzuweisen⁹⁹⁾, und soll in einer andren gegen die Stoiker

Philodemi de Rhetorica lib. quartus, edidit Leonardus Spengel (in den Abhandl. der philosoph. philol. Klasse der I. Bayerischen Akademie der Wissenschaften III, 1. 1840). Rhetorica ex Herulanensi papyro lithographice Oxoniæ excisa (lib. IV, es kommen hinzu zwei rhetorische zuerst von Scotti Neapol. 1832 herausgegebene Bücher.) restituit ead. E. Gros. Paris. 1840. Das erste unter diesen Büchern, das vierte der Rhetorik, geht in einige Einzelheiten der späteren griechischen Rhetorik ein und enthält einzelne Angaben aus oder über Demetrius Phalereus, Hieronymus, Kalippus u. A.; in den beiden andren finden sich fast nur weitläufige Betrachtungen über die Werthlosigkeit der Rhetorik wie überhaupt, so für Politik, — und Erhebung der Philosophie über beide.

99) *Ἀριστοτέλους οἰκονομικός, ἀνθρώπου οἰκονομική, φιλοδήμου περὶ κακῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, coniuncta edidit et adnotationem adiecit Carol. Goettlingius, Ienae 1830. Philodemus' Abhandlungen über die Haushaltung und über den Hochmuth zc. griech. und deutsch von J. A. Hartung. Leipzig 1857. Der Oekonomikos enthält Eirenen gegen die xenophontisch-sokratische Oekonomie und gegen die des Theophrast (wahrscheinlich diejenige, deren Abschnitt uns unter Aristoteles' Namen erhalten ist, s. Schömann's Greifswalder Sommerprogramm v. J. 1839); demnächst Erörterungen über das Verhalten des Philosophen oder Weisen bei dem Erwerb und der Bewahrung des Vermögens, ganz im Sinne der Epikureer, namentlich des Hermachus. — Auch die Abhandlungen über die Musik (Herulanensium voluminum tom. I., im Auszuge deutsch v. Ch. G. von Murr, Berlin 1806) und *περὶ τοῦ κατ' Ὀμήρου ἀγαθοῦ λαφύ* (Oxf.) sowie *περὶ ποιημάτων*, nach dem Oxford'sten Druck, von Friedr. Dübner (Philologiae Gothae conventum agentibus, Paris. 1840) betrachten ihre Gegenstände lediglich vom Standpunkte der epikureischen Ethik, jedoch die mythologischen mit Charakterzeichnung homerischer Helden. — Dem Inhalte nach sind erheblicher die Bruchstücke aus dem Werke über die Tugenden und Laster (s. oben). So wird das Bild des Hochmuths (*ὑπερηφανία*) in der Weise der theophrastischen Charaktere gezeichnet und werden ihm zur Seite gestellt und von ihm, wie unter einander unterschieden die Charaktere des

gerichteten Schrift¹⁰⁰⁾ und im Gegensatz gegen die Volksvorstellungen, die Maße der Körper der Götter, ihre Nahrung, ihre Wohnungen und Hausgeräthe, die Gegenstände ihrer Unterhaltung, ihre Sprache (denn die muß ihnen zukommen, nicht aber Schlaf) erklären und die Zurückführung derselben auf die Gestirne beseitigen. Auch Phädrus¹⁰¹⁾ eifert gegen die Annahme der Stoiker, daß die

Hochsinnigen (der μεγαλοψυχ(α), des Selbstsüchtigen (αὐθαδέης), des seine Meinungen für die allein richtigen haltenden (αὐδέκαστος), des Unwissers (παρτειδήμων), des Scheinheiligen (σεμνοζόπος), des scheinbar Bescheidenen (εἰρων), des Wegwerfenden (εὐτελιστής) und des Vernichtenden (οὐδενωτής). Es wird gezeigt, wie sie sich selber schaden und ihren Zweck verfehlen. Vorzüglich die Charaktere des Aristo scheint Philodemus vor Augen gehabt zu haben. — Cicero nennt Tusc. II, 35 extr. Philodemus, nebst dem Syro: quum optimos viros, tum doctissimos homines. In der Rede in Calpurn. Piso. 29 bezeichnet er ihn, ohne ihn zu nennen, als Graecus facillis et valde venustus . . . non philosophia solum sed saeculis etiam studiis . . . perpolitus. Poema porro facit ita festivum, ita concinnum, ita elegans, nihil ut fieri possit argutius. Auch Horatius, Sat. I. 2, 120, erwähnt seiner ehrenvoll; vgl. das ihm zugeschriebene Epigramm bei Jacobs II, 72. Athenäus X, 445, a führt von Philodemus, nicht Philonnestos, wie eine andre Lesart besagt, eine Schrift περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀντιτίξεως an; auch Diog. 3 beruft sich auf Φιλόδημος . . ἐν τῇ δεκάτῃ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀντιτίξεως.

100) περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχοῦμένης διαγωγῆς. Ich habe die Abhandlung nicht selber gesehen und berichte nach den Aussagen eines Artikels im Edinburgh Review v. 1862.

101) περὶ φύσεως θεῶν. Daß Phädrus der Verfasser sei, ist höchst wahrscheinlich, s. Phaedri Epicurei, vulgo anonymi Herculanensis, de natura Deorum fragmentum instauratum et illustratum a Chr. Petersen, Hamburgi 1833. Das Bruchstück erhält einige Bedeutung durch die darin enthaltenen Angaben über die stoischen Deutungen der Götterlehre, entlehnt aus den Schriften des Chrysippus und des Diogenes von Babylon. Phädrus wird wiederholt als Freund Marcus Piso's und als sein eigner vom Cicero angeführt (ad Famil. XIII, 1. de Fin. V, 1. vgl. Philipp. V, 5), und ihm scheint Cicero in der Darstellung der epikureischen Lehre, namentlich in den Büchern von den Göttern, sich angeschlossen zu haben, vgl. Krüsch's Forschungen S. 366 ff. In den neuerlich erschienenen Festen: Her-

(wahre) Gottheit mit dem All zusammenfalle und die Mehrheit der Götter auf die Elemente und Naturkräfte zu beziehen sei. Verwandert in der Literatur, auch der poetischen, sind beide Epikureer, und so auch diese ihre Bücher von einiger Wichtigkeit für die Geschichte der Literatur. Aber wie verkommen mußte die Zeit sein, in der man fast ein Tausend solcher Schriften aufspeicherte; mehr Nahrungsstoff enthält denn doch selbst unsre Romanenliteratur. Und wie unendlich erhebt sich Lukretius über seine epikureische Zeitgenossen; freilich auch nicht wenig über die römischen Großen, die bei Cicero das epikureische Lehrgebäude vertreten. In Rom zählte das epikureische System eine Anzahl ehrenwerther Männer zu seinen Anhängern; außer dem L. Torquatus und R. Vellejus, den Vertretern der epikureischen Lehre bei Cicero, seinen vertrauten Freund, Pomponius Attikus, R. Kassius, R. Trebatius u. A. Vorzüglich Phädrus scheint auf sie eingewirkt zu haben. Auch zur Zeit der Antonine und selbst des Ambrosius, war die Schule noch nicht erloschen, und Diogenes Laërtius handelt von ihr besser und ausführlicher, als von irgend einer andren, mit unverkennbarer Vorliebe.

oulansium voluminum nova collectio, Napoli 1861 sq., die lediglich den Text der seit lange gestochenen Tafeln enthalten, finden sich neue Bruchstücke des Werkes des Philodemus *περὶ κακῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, und doch wohl dazu gehörig: *περὶ ὀργῆς, περὶκολαχείας* (fasc. 1. 2. 3) und neben einigen unbezeichneten Fragm., *πραγματεῖαι* und *πρὸς τοὺς* . . (fasc. 3 u. 4). Alle diese Bruchstücke harren noch ihres Emplars und Erklärers.

Zweiter Abschnitt.

Die Stoiker.

I. Zeno und die Anfänge der Stoa.

Die Gegenfüßler der Epikureer und doch gleich ihnen, der von platonisch-aristotelischer Forschung sich abwendenden Periode der Philosophie angehörig, waren die Stoiker; ächte Sokratiser insofern allerdings, daß sie im Anschluß an die Kyniker, im sittlichen Handeln, nicht in irgend welchem Wohlergehen, das an sich Anzusehrende, d. h. die wahrhaft und ausschließlich befriedigende Lebensbestimmung finden zu können überzeugt waren. Die Licht- und Schattenseite dieser Richtung scheint sich schon in ihrem Urheber bestimmt ausgesprochen zu haben, wenngleich sie ihre wissenschaftliche Ausbildung erst durch die sich an einander schließenden Bestrebungen seiner Nachfolger erhielt.

Zeno, der Sohn des Mnaseas aus Kition, einer ursprünglich von Phönikiern gegründeten griechischen Stadt der Insel Rhodos¹⁾, soll schon früh durch ein ihm zu Theil gewordenes Orakel

1) Mnaseas wird Zeno's Vater von der Mehrzahl der Berichterstatter genannt; andre ihm beigelegte Namen sind zweifelhaft, s. Monag. zu Diog. L. VII, 1. — Ueber Kition s. Strabo XIV, 6. Wiewohl ältere Stoiker, wie Persäus und Chrysippus, einzelner Lebensverhältnisse Zeno's erwähnt und Apollonius der Tyrier, etwas älter als Strabo, und Antigonus Karystius (Athen. VIII, 345, d) ausführlicher, wie es scheint, davon gehandelt hatten, so lassen sich doch nur wenige Thatsachen mit Sicherheit feststellen.

auf Philosophie hingewiesen²⁾, sich ihr ganz gewidmet haben, nachdem er durch einen in der Nähe des Piraeus erlittenen Schiffbruch, zwei und zwanzig oder nach Andren dreißig Jahre alt³⁾, sich veranlaßt gesehen nach Athen überzusiedeln. Mag er seine Habe im Schiffbruch eingebüßt haben, oder, was ohngleich unwahrscheinlicher ist, im Besitz eines fabelhaften Vermögens von 1000 Talenten geblieben sein⁴⁾, — seine Mäßigkeit und Bedürfnislosigkeit war sprichwörtlich geworden⁵⁾, und bewundernde Anerkennung derselben scheint selbst im Spotte der Komiker durch⁶⁾. Wenn auch ursprünglich sein schwächlicher Körper zu Abhärtung und einfacher Lebensweise ihn bestimmt haben sollte⁷⁾, so scheint doch das Bestreben durch Unabhängigkeit von Bedürfnissen der Selbständigkeit sich zu versichern, frühzeitig hinzugekommen zu sein und ihn zum Krates geführt zu haben, dem er aber nur mit zweifachem Vorbehalte sich anschließen konnte; denn weder mit der der Sitte Hohn sprechenden Lebensweise der Kyniker vermochte er sich zu befreunden, noch mit ihrer Nichtachtung freier und umfassender Wissenschaft⁸⁾. Doch scheint er noch unter ihrem Einflusse seine Theorie vom Staate verfaßt zu haben⁹⁾. Wann er sich gegen die Abmahnung des Krates, zum Megariker Stilpo gewendet¹⁰⁾, erfahren wir nicht, und ebenso wenig Eingehendes über das Verhältniß zu

2) Nach Apollonius bei Diog. VII, 2. vgl. Suidas s. v.

3) Diog. ib. — Persaeus ib. 28, er sei zwei und zwanzig Jahre alt nach Athen gekommen.

4) Die verschiedenen Nachrichten von Zeno's Schiffbruch s. bei Diog. 2, 4, 5. vgl. die von Menagius zu Diog. 4 angeführten St. des Seneca und Plutarch. Ueber seine Vermögensverhältnisse ib. 5, 13.

5) Diog. 27 τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος. vgl. ib. 28.

6) Diog. 23. Clem. Al. Strom. II, 177 extr.

7) Diog. 26.

8) Diog. 3, 17, 22.

9) ib. 4. vgl. τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν (τὴν πολιτείαν) γεγραμέναι. Sie war zunächst gegen Plato's Politie gerichtet. Plut. de Stoic. rep. 8 ἀντέγραψε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν.

10) Diog. 2, 24. vgl. II, 114.

seinen beiden andren megarischen Zeitgenossen, Dioborus Kronos und Philo einerseits und zu den Akademikern Xenokrates und Polemo andererseits¹¹⁾. Nur aus der Logik der Stoiker erschen wir, daß sie in ihr ohngleich mehr den Megarikern als den Peripatetikern sich näherten. Nach vollendeten Lehrjahren — eine unverbürgte Nachricht dehnt sie auf zwanzig Jahre aus¹²⁾ — eröffnete er seine Schule, für die er bereits vorher Anhänger gewonnen haben mußte, in der durch Polygnots Malereien ausgeschmückten Halle (Stoa Poikile), die früher ein Sammelort der Dichter gewesen war¹³⁾. Von ihr wurden seine Schüler, früher Zenonier genannt, als Stoiker bezeichnet, gleichwie vorher die in dieser Stoa sich versammelnden Dichter geheissen hatten und später wahrscheinlich die Grammatiker hießen, die eben daselbst verkehrt haben sollen¹⁴⁾. Zu den warmen Verehrern Zeno's gehörte König Antigonus Gonatas von Makedonien; denn wenn auch der auf eine vom Zeno abgelehnte Einladung des Königs bezügliche Briefwechsel das Nachwerk eines späteren Rhetors ist, so doch nicht Grund ein zwischen beiden statt gefundenes und durch Persäus und Philonides, Schüler Zeno's und Begleiter des Königs, unterhaltenes Verhältniß zu bezweifeln¹⁵⁾. Auch die Aufmerksamkeit des Ptolemäus von Aegypten soll er auf sich gezogen haben¹⁶⁾. Ohngleich ehrenvoller aber ist das Vertrauen und die Verehrung, welche die Athener zu ihm dem Fremden hegten; denn mag auch die bekannte Erzählung, sie hätten bei ihm als dem vertrauenswürdigsten die Schlüssel der Burg niedergelegt, spätere Erfindung sein, die Richtigkeit des Volksbeschlusses zu bezweifeln, dem zufolge ihm ein goldner Kranz und öffentliches Begräbniß im Keramikos zuerkannt ward, weil er die sich ihm anschlie-

11) Diog. 16. 25. — 2. 35. Suid. s. v. Cic. Acad. I, 9.

12) Diog. 4. vgl. 2.

13) Eratosthenes bei Diog. 5. ib. Menag.

14) Diog. I. 1. Hesych. s. v.

15) Diog. 6. 17 sqq. ib. Aldobrandin. — vgl. Diog. 6. 13. 15. 36. Arrian. Epiet. II, 13. Simpl. in Epiet. c. 51. Aelian. V. H. IX, 26.

16) Diog. 24. Doch ist in Bezug auf dieselbe Geschichte bei Stob. Serm. XXXIII, 10 von Gesandten des Antigonus die Rede.

henden Jünglinge durch seine Lehre und sein dieser entsprechendes Leben auf den Weg der Tugend und Besonnenheit geführt habe, scheint nicht Grund vorhanden zu sein¹⁷⁾. Das athenische Bürgerrecht soll er abgelehnt haben, um seiner ihn gleichfalls hochehrenden Vaterstadt nicht untreu zu werden¹⁸⁾. Im Uebrigen werden aus seinem Leben nur einzelne, zwar theilweise den Schriften des Persäus, Kleantes und Chrysippus entlehnte, aber wenig charakteristische Züge angeführt¹⁹⁾. Aus ihnen ergibt sich, daß er ernstesten, wenn auch nicht finstern Gemüthes, der großen Menge sich zu entziehen, nur mit zwei oder drei Freunden zu lustwandeln und in Untersuchungen sich zu vertiefen geliebt habe, ausführlichen und geschmückten Reden abgeneigt gewesen sei, geschickt und bereit zu kurzen schlagenden Antworten²⁰⁾. Weder das Geburts- noch das Todesjahr Zeno's sind wir im Stande festzustellen, und können die Angaben, er sei zwei und zwanzig oder gar dreißig Jahre alt nach Athen gekommen, habe zwanzig Jahre lang philosophischen Studien obgelegen und acht und fünfzig Jahre der Schule vorgestanden, nicht gelten lassen, selbst wenn wir die Nachricht, er sei acht und neunzig Jahre alt geworden, der glaubwürdigeren seines Schülers Persäus, der ihn im Alter von zwei und siebenzig Jahren sterben läßt, vorziehen wollten²¹⁾. Um Ol. 130 soll er noch gelebt haben, und damit stimmt allerdings überein was über sein Schülerverhältniß zum Polemo, der Ol. 116, 2 die Leitung der akademischen Schule übernahm, von seinem Verkehr mit Antigonos Gonatas (er kam Ol. 124 zur Regierung) und mit Arkesilas, als jüngerem Zeitgenossen²²⁾, berichtet wird.

17) Diog. 6. — ib. 10 sqq. vgl. 15.

18) Diog. 12. Plut. de Stoicor. repugn. 4.

19) Diog. I. 15 u. f. w. Stob. Serm. passim.

20) Diog. 16. 26. — ib. 18. 24. dazu Menag. vgl. Stob. Serm. XXXVI, 19. 23. — Diog. 19 sqq. 23 sqq. ib. Menag.

21) Diog. (ob. 3) — 28. vgl. Lucian. Macrob. 19.

22) Cic. Acad. I, 9. II, 24.

Aus dem Verzeichniß seiner Schriften²³⁾, obgleich es augenscheinlich unvollständig ist und nur die nackten Titel anführt, läßt sich einigermaßen abnehmen, auf welche Gegenstände seine Forschung vorzugsweise gerichtet war. Es enthält Werke über die Ethik des Krates, über das naturgemäße Leben, über den Trieb oder die Natur des Menschen²⁴⁾, über das Angemessene (*περὶ τοῦ καθήκοντος*), über die Affekte²⁵⁾, über das Gesetz, über den Staat, über die hellenische Erziehung und über Kunst der Liebe. Der Physik angehörige Schriften werden erwähnt: von der Wesenheit²⁶⁾, vom All²⁷⁾, vom Gesicht und von den Zeichen. Von letzterer Schrift ist es jedoch zweifelhaft, ob sie der Physik oder Logik angehört haben mag. Unbezweifelt logischen Inhalts waren wohl die Bücher vom Begriff²⁸⁾, die Lösungen und Widerlegungen, seine Abhandlungen (*διατριβαί*), das Buch von den Worten (*περὶ λέξεων*). Außerdem werden ihm Allgemeines (*καθολικά*), homerische Probleme und Bücher über Poetik (*περὶ ποιητικῆς ἀκροώσεως*) beigelegt.

2. Die Schriften des Chrysipp und späterer Stoiker scheinen die des Zeno verdunkelt zu haben und selbst die warmen Anhänger der Schule zu den Büchern des Urhebers der Schule nicht häufig zurückgekehrt zu sein, weniger noch die auf uns gekommenen Bericht-erstatte; sie geben, oft verworren genug, Abrisse des stoischen Lehrgebäudes, bezeichnen nur gelegentlich, keinesweges durchgängig, was jedem der Hauptbildner desselben angehörte, und worin sie unter einander und von späteren Stoikern sich unterschieden. Wir können daher nur sehr im Allgemeinen und oft bloß muthmaßlich ausmitteln, wie weit Zeno selber die Lehre geführt und noch weniger, wie er allmählich zu den Grundlinien derselben gelangt war. Anfangs scheint er den Akynitern sich eng angeschlossen zu haben, wie schon

23) Diog. 4. ih. Menag. Sorgfältige Untersuchungen über dieses Verzeichniß und seine Bestandtheile fehlen noch.

24) vgl. Diog. 87.

25) *περὶ τῶν παθῶν*, vgl. Diog. 110.

26) *περὶ οὐσίας*. vgl. Diog. 124.

27) *περὶ τοῦ ὅλου*, vgl. Diog. 142. 143. 145.

28) *περὶ τοῦ λόγου*. vgl. Diog. 39. 40.

das Wenige zeigt was sich aus oder über seinen Staat erhalten hat ²⁹). Auch in seinen Abhandlungen scheint sich noch viel kynisches gefunden zu haben ³⁰). Daher wohl die Behauptung der folgenden Stoa: der Kynismus sei der Richtweg zur Tugend ³¹). Die Dreitheilung der Philosophie hatte er in seinem Buche vom Begriff auseinander gesetzt und die auch von Chrysippus angenommene Abfolge: Logik, Physik, Ethik, befürwortet ³²). Gewiß aber ist er nicht Urheber des umfassenden Schematismus, in welchem wir die Logik und Physik der Stoiker behandelt finden ³³). Mit Recht ward behauptet daß er in der Logik seinen Vorgängern in Bearbeitung dieses Zweiges der Philosophie nachstehe ³⁴). Seine kurzen und knappen Schlußfolgerungen bedurften einer ausführlicheren Begründung, um der Kritik, besonders der Akademiker, Widerstand leisten zu können ³⁵). Für die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Logik machte er geltend, daß der Weise den

29) ob. Anm. 9. vgl. Diog. 2. 121. 129. Plut. de Alexandri fort. I, 6.

30) Sext. E. Hypotyp. III, 245. vgl. 205. adv. Math. XI, 191.

31) Diog. 121 εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἡθικῇ. vgl. Menag. zu d. St.

32) Diog. 39 οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε ἐν τῷ περὶ λόγου. 40 ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν, ὧν ἐστὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος πλ. Anders in Bezug auf Chrysipp Plut. de Stoicor. rep. 9. s. unten.

33) Diog. 84 ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης, ὡς αὖ ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.

34) Cic. de Fin. IV, 4 de quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo quam ab antiquis. Ab hoc autem quaedam non melius quam veteres, quaedam omnino reliqua.

35) Cic. de N. D. II, 7 atque haec quum uberius disputantur et fusius, ut mihi est in animo facere, facilius effugiunt Academicorum calumniam; quum autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendendum. Die Richtung seiner Logik bezeichnet einigermaßen Plut. de Stoicor. rep. 8 ἔλπε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην, ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς.

Täuschungen zu entgehen wissen müsse³⁶). Ohne Zweifel führte auch schon er die Erkenntnisse auf Wahrnehmungen und diese auf die von der Seele empfangenen Eindrücke zurück³⁷), deren nähere Bestimmung Alcanthes, Chrysippus u. A. von einander abweichend, unternahmen: ein sicherer Beweis daß sie bei Zeno noch fehlten. Ebenso möchte sich schon bei ihm die Eintheilung der Vorstellungen in glaubliche und nicht glaubliche, zugleich glaubliche und nicht glaubliche und weder glaubliche noch nicht glaubliche³⁸), gefunden haben. Sie lag der Untereintheilung der glaublichen Vorstellungen in ergreifbare, d. h. nachweisbare, und nicht ergreifbare zu Grunde, die auf Zeno zurückgeführt wird³⁹). Aber auch hier gehören die näheren Bestimmungen der folgenden Stoa⁴⁰). Dagegen hatte schon Zeno die Zustimmung (*συγκατάθεσις*) im Unterschiede von dem bloß Wahrgenommenen oder Empfundnen, dem freien Willen vorbehalten, und als verschiedene Momente, das Vorstellen, die Zustimmung, das Erkennen und das Wissen unterschieden, indem er ihr Verhältniß zu einander durch das bekannte Beispiel von der flach ausgestreckten Hand und von dem fortschreitenden Zusammendrücken der Finger veranschaulichte⁴¹). Als Abschluß der Wahrheit aber be-

36) Cic. Acad. II, 20 Sapiientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam, Zenoni assentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur, videre.

37) Sext. E. adv. Math. VII, 230 αὐτὸς οὖν (ὁ Χρύσιππος) τὴν τύπωσιν εἰσῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπερῶσι ἀπὸ τῆς ἑτερονώσεως κτλ. vgl. 228. Cic. Acad. I, 11 (sensus) e quadam quasi impulsione, oblata extitisse.

38) Sext. ib. 242 sqq.

39) Cic. Acad. II, 6 . . visum (*φαντασία*) igitur impressum effectumque ex eo, unde esset, quale esse non potest ex eo unde non esset; id nos a Zenone definitum rectissime dicimus. vgl. c. 24.

40) Sext. adv. Math. VII, 253 οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κρηττόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνσθημα.

41) Cic. Acad. I, 11 sed ad haec quae visa sunt et quasi sensibus accepta, assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Visis non omnibus adungebat fidem, sed iis

zeichnete er die richtige Vernunft ⁴²⁾, welchen dann Chrysippus u. A. wiederum in seine Bestandtheile zerlegen wollten. An der Ausbildung der stoischen Lehre von den Kategorien, den Schlüssen, den Redetheilen und der Rhetorik scheint Zeno keinen oder nur geringen Theil zu haben. Die Rhetorik konnte ihm nur als Erweiterung oder Anhang der Dialektik gelten, nach dem von Cicero angeführten Gleichnisse, und schwerlich einer besonderen wissenschaftlichen Bearbeitung bedürftig scheinen ⁴³⁾.

3. An der Spitze der zenonischen Physik scheint der Satz gestanden zu haben, daß alles Wirkende wie alles Bewirkte körperlich sei, mithin die Wirklichkeit auf das Körperliche sich beschränke ⁴⁴⁾. Die Wesenheit, d. h. den Grund alles Seienden, nannte er den weder sich vermehrenden noch vermindernenden Urstoff ⁴⁵⁾. Doch aber war sie ihm

solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum, quum ipsum per se cerneretur, comprehensibile (*καταληπτόν*) . . . sed quum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat . . . quod autem erat sensu comprehensum . . . ut convelli ratione non posset, scientiam cet. — II, 47 Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat; nam quum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquit, huiusmodi est. Deinde quum paulum digitos constrinxerat, assensus huiusmodi; tum quum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat . . . Quum autem laevam manum adverterat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat, scientiam talem dicebat.

42) Diog. 54 ἄλλοι δὲ τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησίν.

43) Cic. Orator 32 Zeno quidem . . . quum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eiusmodi esse; quum autem diduxerat et manum dilatarat, palmae illius similem eloquentiam esse aiebat. vgl. de Fin. II, 6.

44) Acad. I, 11 discrepabat etiam ab iisdem quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae ex se esset corporis . . . nec vero aut quod effloeret aliquid aut quod effloeretur, posse esse non corpus. Stob. Ecl. II, 90 ταῦτ' εἶναι φησὶν ὁ Ζήνων ὅσα οὐσίας μετέχει.

45) Diog. 150 οὐσίαν δὲ φασὶ τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρώτην

das Zueinander des an sich leidenden qualitätslosen Stoffes (*ἄποιος ἕλης*) und der wirksamen Kraft, d. h. der Gottheit⁴⁶⁾. Die wirksame Kraft und den Grund aller Lebensthätigkeit meinte er im Feuer oder Aether zu entdecken⁴⁷⁾ und ward so veranlaßt auf Heraklits Lehre zurückzugehen. Ihr sich anschließend lehrte er, die Welt entstehe, wenn aus dem Feuer oder Kraft desselben die Wesenheit durch die Mittelstufen der Luft und des Wassers, sich verflüssige und dann das Dichte zur Erde werde, das Lockere zur Luft und endlich wiederum zum Feuer sich verflüchtige⁴⁸⁾. Auch die heraklitische Lehre von dem periodischen Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung hatte Zeno sich angeeignet⁴⁹⁾. Die nä-

ἔλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ζήνων. vgl. Stob. Ecl. II, 70. I, 322.

46) Diog. 134 δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ἕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ὄντα εἰδόν, διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἔασιτα . . . Ζήνων . . . ἐν τῇ περὶ Οὐσίας. ib. Menagius. Stob. Ecl. I, 178 Ζήνων . . . ἐν τῇ περὶ Φύσεως δόξαν μιν κινητικὴν τῆς ἕλης κατὰ ταῦτά καὶ ὁσαύτως, ἥτινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.

47) Cic. Acad. I, 11 statuobat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret, et mentem atque sensus. II, 41 Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus, qua omnia regantur. vgl. de N. D. II, 9. III, 14. Stob. Ecl. I, 60.

48) Diog. 136 κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ἕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν· εἰτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα . . . λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ' ἐν τῇ περὶ τοῦ Ὀλοῦ καὶ Χρύσιππος κτλ. vgl. 142. Stob. Ecl. I, 322. 304. 370. 414.

49) Stob. Ecl. I, 414 Ζήνων καὶ Κλεάνθε καὶ Χρύσιππος ἀφίσσει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἶον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν ὡς πρότερον ἦν. Auch die Unterscheidung des πῦρ τεχνικὸν und ἄτεχνον gehört schon dem Zeno, ib. 538. vgl. d. folg. Anm.

heren Bestimmungen gehören auch hier seinen Nachfolgern, wie dem Chrysippus, Posidonius u. A. Das kraftthätige oder künstlerische Feuer (τεχνικὸν πῦρ) mußte ihm mit der Gottheit zusammenfallen; was aber Heraclit stillschweigend voraussetzte, daß es des Weltbewußtseins theilhaft sei, das sucht Zeno näher zu bestimmen und zu erweisen, indem er an die Stelle der die Welt beseehlenden Kraft die Welt selber setzt, d. h. die Wesenheit derselben, und ihr Vernunft zuweist, sofern theils das Vernünftige (τὸ λογικόν) besser sei als das Vernunftlose, theils dem Ganzen einwohnen müsse was in den Theilen sich finde⁵⁰). Aber nicht ein bloß begleitendes Weltbewußtsein soll dem weltbildenden Feuer eignen, sondern ein vorsehendes, d. h. der ewige Gott durch die ganze Welt verbreitet, soll Alles hervorbringen (δημιουργεῖν)⁵¹). Gegen Zeno's fernere uns nicht erhaltene Bestimmungen des Begriffs der Gottheit scheint Aristo's Zweifel gerichtet zu sein, ob Gott ein belebtes Wesen sein könne⁵²). Wiederum bezeichnet Zeno die

50) Cic. N. D. II, 22 Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via; censet enim artis maxime proprium esse, creare et gignere. Diog. 156 δοκεῖ δ' αἰτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὃδῳ βαδίζον εἰς γένεσιν κτλ. — Sext. adv. Phys. IX, 104 καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησὶν· τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρείττον ἐστίν. οὐδὲν δὲ γὰρ κόσμου κρείττον ἐστίν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος κτλ. 101 Ζ. ὁ Κιττιεύς ἀπὸ Ξενοφώντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὕτως συνερωτᾷ κτλ. vgl. Diog. 143. Cic. N. D. II, 8. Alexinus' Gegenargumentation b. Sextus E. I. I. 108 sqq. Cic. de N. D. III, 9. Diog. 109 sq.

51) Cic. N. D. II, 22 Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. I, 14 Zeno autem . . naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere, recta imperantem prohibentemque contraria. Diog. 134 τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ (τῇ ὕλῃ) λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κ. ἐν τῷ περὶ Οὐσίας, Κλεάνθης κτλ. vgl. 136. vgl. Seneca Ep. 65 u. A. Aristote a. a. O. 370 f.

52) Cicero N. D. I, 14.

Gotttheit als das stets das Richtige bewirkende, das Entgegengesetzte abwehrende Naturgesetz, als die durch sich selber bewegte, nach Gesetzen der Befruchtung (*λόγοι σπερματικοί*) wirkende Kraftthätigkeit (*ἔξις*), und identificirt sie oder den Zeus, mit dem Weltgeiste und der Vorherbestimmtheit, unbeschadet der ihr beigemessenen Vorsehung und freien Selbstbestimmung⁵³). Auf die verschiedenen Grundäußerungsweisen der einigen göttlichen Urkraft scheint er die verschiedenen Hauptgottheiten der griechischen Mythologie in einer Auslegung der hesiodischen Theogonie zurückzuführen versucht zu haben⁵⁴). Für feuerartig oder für einen durchwärmten Hauch (*πνεῦμα ἐνθερμον*) mußte er wie die Weltseele, so auch die Einzelseelen halten, daher für vergänglich, wenngleich den Körper überdauernd⁵⁵). Die ihm beigelegte Dreitheilung der Seele⁵⁶) ist dunkel, wenn nicht zweifelhaft. Aber wie er auch eingetheilt haben mag, die verschiedenen Thätigkeiten der Seele mußte er auf ein und dieselbe leitende Grundkraft (*ἡγεμονικόν*) zurückführen⁵⁷). Die

53) Cic. N. D. II, 22. 32. Diog. 148 οὐσαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησὶ τὸν ὅλον κόσμον . . . ἔστι δὲ φύσις ἔξις ἔξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικούς λόγους κατ. vgl. 88. 149 sq. — Id. 149 καθ' ἐμαρμένην δὲ φασὶ τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος. . . καὶ Ζήνων. Stob. Ecl. I, 178 (46), vgl. Cic. (51). Lactant. Inst. VI, 1.

54) Cic. N. D. I, 14 Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus annorumque mutationibus. Quum vero Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum cet. vgl. Diog. 147.

55) Diog. 157 Ζήνων δὲ ὁ Κ. καὶ . . . πνεῦμα ἐνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνέουσιν καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. 156 ταύτην δὲ (τὴν ψυχὴν) εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα. διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὸν δ' εἶναι, τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ὅφοις. vgl. Cic. N. D. III, 14. Taseul. I, 9 Zenoni Stoico animus ignis videtur. vgl. Plat. philosoph. Plac. IV, 3 al.

56) Tertullian. de An. 14.

57) Sext. adv. Math. IX, 102 . . . καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπὸ πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ
Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

von Zeno angeführten Annahmen über die senkrechte Bewegung des Feuers, die Bewegung der Theile der Welt zu ihrem Mittelpunkt, über die Zeit, das Leere u. s. w. müssen wir hier übergehen und heben nur noch seine Unterscheidung der Ursache (*αἰτία*) von dem Gewirkten (*συμβεβηκός*) hervor (57).

4. Die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen und daß nur das ihnen Entsprechende Werth an sich habe, erkannte Zeno in Uebereinstimmung mit den Kynikern und mit gleicher Strenge aufs entschiedenste an, entfernte sich aber von ihnen theils in den näheren Bestimmungen desselben, theils darin, daß er durch Abhahnung der Unterscheidung der äußeren und inneren Seite unsrer Handlungen, für das sogenannte Gleichgültige einen relativen Werth in dem was dem Naturtriebe angemessen sei, nachzuweisen unternahm, um so der rohen Verachtung der Sitte zu begegnen, ohne jedoch der Befriedigung der bloßen Naturbedürfnisse und den ihr dienenden äußern Gütern mehr als bedingten Werth zuzugestehn. Um den unbedingten Werth des wahrhaft Sittlichen hervorzuheben, bezeichnete er, nach Vorgang der eretrisch-megarischen Schule, es als das einige, alleinige und einfache Gut, welches eben darum das allein an sich Anzustrebende und Lößliche sei und mit dessen Erlangung die Glückseligkeit zusammenfallen müsse⁵⁸). Sie beschrieb

ἐξαποστέλλονται. vgl. Didymus b. Euseb. Pr. Ev. XV, 20. — Stob. Ecl. I, 336 *αἰτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ οὐδὲ αἰτιον συμβεβηκός. καὶ τὸ μὲν αἰτιον σῶμα, οὐδὲ αἰτιον κατηγορημα. ἀδύνατον δὲ εἶναι τὸ μὲν αἰτιον παρῆναι, οὐδὲ εἶσιν αἰτιον μὴ ὑπάρχειν κτλ.*

58) Stob. Ecl. II, 156 *τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν, προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασιν.* — Cic. Acad. I, 10 Zeno igitur is erat qui . . . omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. Cetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat; quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat ceter. I, 2 Sive

er als völlige Einstimmigkeit des Lebens, die sich wiederum als ungehinderter Abfluß des Lebens bewähren sollte⁵⁹). Einstimmigkeit des Lebens kann aber nur in dem Grade erreicht werden, in welchem es seinerseits mit der übrigen Natur in völligem Einklang sich findet, — so scheint schon Zeno erörternd hinzugefügt zu haben, wenn auch die näheren Bestimmungen und die weitere Ausführung dem Kleantes, Chrysippus u. a. seiner Nachfolger gehörten⁶⁰). Und wiederum kann völlige Einstimmigkeit des Lebens nur durch unbedingte Herrschaft der richtigen Vernunft zu Stande kommen, d. h. dadurch daß nicht nur unsre Vernunft über unsre eignen Thätigkeiten und Zustände unbedingt herrscht, sondern auch mit der allgemeinen, d. h. der die Natur lenkenden Vernunft zusammenfällt, welche der Quell des Sittengesetzes, des gebietenden wie des verbietenden. Doch wissen wir nicht, wie weit schon Zeno diese Folgerung gezogen hat. Da nun nach der Lehre der Stoiker, welche wohl ohne Zweifel bis auf Zeno hinaufreicht, die das ganze Leben hindurch mit sich einhellige beharrliche Stimmung der Seele, aus welcher die sittlichen Wollungen und Handlungen entspringen, Tugend ist, so kann das wahre Gut der Menschen nur in der Tugend bestehen, und sie selbstgenügsam, keiner äußeren Güter bedürfen⁶¹).

enim Zenonem sequare, magnum est efficere ut quis intelligat, quid sit illud verum et simplex bonum, quod non possit ab honestate selungi. vgl. Tusc. III, 6. Dig. 100 sq. Stob. Ecl. II, 138.

59) Stob. Ecl. II, 132 τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἐπέθηκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ κατ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, αἷς τῶν μαχομένων ζῶων κακοδαιμονούντων. Cic. de Fin. III, 6. — Stob. Ecl. II, 138 τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὐροια βίου. vgl. Diog. 88. Sext. Hypot. III, 172. Stob. II, 132.

60) Diog. 87 διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ Ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης κτλ. vgl. 89. Stob. Ecl. II, 134 dagegen οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

61) Cic. Tusc. IV, 15 . . virtus est affectio animi constans

Wiewohl aber die Stoa keinem Gegenstande der Begehrung Werth an sich zugesiehn konnte, sondern nur der darauf gerichteten sittlichen Wollung und der Kraft der Verwirklichung, so konnte doch schon Zeno den Kynikern nicht zugeben, daß das noch nicht zu sittlichem Werthe erhobene schlechthin gleichgültig sei, er suchte vielmehr maßgebende Unterschiede zur Bestimmung eines relativen Werthes nachzuweisen, und fand sie in dem Verhältniß des Angestrebten zum ursprünglichen Triebe der Selbsterhaltung; was ihm entspricht wird mit Recht vorgezogen, ist ein *προηγμένον*, hat eine gewisse Würde und läßt sich als solches nachweisen, d. h. begründen⁶²). Weil jedoch Alles was der Selbsterhaltung förderlich ist, gleich ihr selber, nur bedingten Werth hat, so kann es nicht Bestandtheil der Glückseligkeit sein, diese vielmehr lediglich auf der Sittlichkeit der Wollungen und Handlungen beruhen⁶³). Das Vorzuziehende ist

conveniensque . . et ipsa per se, sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis . . . quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Stob. Ecl. II, 104 κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διαθεσιν εἶναι φασὶ ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον. — Ib. 102 αἱ δ' ἀρεταὶ πᾶσαι καὶ ποικίλᾳ ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ τελικὰ· καὶ γὰρ ἀπογεννώσι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ συμπληροῦσι, μέρη αὐτῆς γενόμενα. vgl. 94. Diog. 127 αὐτάρχη τ' εἶναι αὐτὴν (τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν, κατὰ φησι Ζήνων καὶ Χρύσιππος κτλ. vgl. 102. Seneca Ep. 9.

62) Cic. de Fin. III, 15 itaque quum esset satis constitutum, id solum esse bonum quod esset honestum, et id malum solum quod turpe: tum inter illa quae nihil valerent ad beate misereve vivendum aliquid tamen quo differrent easse voluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia alia contra, alia neutrum . . . exortum, quod Zeno προηγμένον, contraque quod ἀποπροηγμένον nominavit . . . Sed non alienum est, quo facilius vis verbi intelligatur, rationem huius verbi faciendi Zenonis exponere. vgl. c. 16. 5. 18. IV, 10. V, 9. Acad. I, 10 (58). Diog. 85. Stob. Ecl. II, 152 πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἄξιαν ἔχειν, καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν. (58). vgl. Diog. 107 (65). — Stob. Ecl. 158 ὁρίζεται δὲ τὸ κατῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει.

63) Cic. de Fin. III, 13 ne eorum quidem bonorum, quae nos bona naturae appellamus, frequentia beatioram vitam fieri, aut magis expetendam aut pluris aestimandam.

ein Angemessenes (*κατάῤῥον*), eine Bezeichnung die gleichfalls Zeno zuerst einführte⁶⁴). Wie hätte aber Dem was den Forderungen des Lebenstriebes entspricht, irgend ein Werth beigelegt werden können, wenn er ursprünglich auf Lust und Genuß gerichtet wäre? Daß dem nicht so sei, vielmehr der Selbsterhaltungstrieb, nicht der Lusttrieb, der ursprüngliche auch der thierischen Schöpfung sein müsse, hat aller Wahrscheinlichkeit nach schon Zeno zu zeigen unternommen, wenn auch das Nähere darüber einem Buche des Chrysippus entnommen sein mochte⁶⁵). Das Vorzuziehende ist ein Angemessenes, wie auch die Nachfolger des Zeno es bezeichneten, und soll sich als solches durch vernünftige Begründung bewähren lassen, jedoch auch in der vegetabilischen und animalischen Schöpfung nachweislich sein⁶⁶), so daß es auf einem dem Menschen mit diesen Stufen des Lebens gemeinsamen Grunde, d. h. dem Triebe zur Selbsterhaltung beruhen muß⁶⁶). Der Selbsterhaltungstrieb aber muß auf das dem Wesen Eigenthümliche gerichtet sein, mithin beim Menschen auf das ihn auszeichnende Vernunftvermögen, kraft dessen er zu dem vollendet Angemessenen sich erheben kann und soll; und das ist das den unbedingten Anforderungen der Vernunft Entsprechende. Die näheren Bestimmungen gehören dem Chrysippus und andren Stoikern. Schon Zeno jedoch betrachtete die Affekte als Bewe-

64) Diog. 85 *τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἔσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό.* — καὶ ὁ φησὶν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν κτλ. 87 διόπερ πρώτος ὁ Ζήνων . . τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν κτλ. In der weiteren Ausführung stimmt Cicero de Fla. III, 5 ganz mit Diogenes überein und hat wahrscheinlich mit ihm aus derselben Quelle geschöpft. vgl. Diog. 168 und folg. Num. Alex. Aphrod. de An. II, 2. 154 setzt dem Selbsterhaltungstribe die Selbstliebe gleich.

65) Diog. 107 *εἰ δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ προαχθὲν εὐλογόν τιν' ἔσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει . . . καὶ τωνομέσθαι δ' οὕτως ἐπὶ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον.* κτλ. vgl. Stob. Ecl. II, 158 (62).

66) Diog. 87 (60) . . ὅπερ ἐστὶ καὶ ἀρετὴν ζῆν' ἔγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμῶς ἡ φύσις. Marc. Aurel. VII, 11 *τῷ λογικῷ ζῷῳ ἢ αὐτῇ πρῶτῃ κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.* vgl. Sen. Ep. 121.

gungen der vernunftlosen Natur⁶⁷⁾, nannte das Naturgesetz ein göttliches und führte es auf die durch die ganze Natur verbreitete göttliche Vernunft zurück⁶⁸⁾. Nun muß allerdings schon das Angemessene ein den Naturgesetzen, mithin auch ein der Weltordnung entsprechendes sein, und das vollendet Angemessene, wofür die Ausdrücke (*τέλειον καὶ ἥκον* und *κατόρθωμα*) fast unzweifelhaft zenonischen Gepräges sind⁶⁹⁾, konnte schwerlich von dem bloßen Angemessenen durch etwas Andres unterschieden werden sollen als durch die die Entscheidung leitende Ueberzeugung, vermittelt derselben in völligem Einklang mit der die Welt lenkenden unbedingten (sittlichen) Vernunft zu stehen. Nur so konnte Zeno behaupten, alle Tugend beruhe ausschließlich auf Vernunft (Vernunft Herrschaft), nicht auf Naturel oder Sitte; wahrscheinlich auch daß sie mit dem Wissen zusammenfalle⁷⁰⁾. Ebenso wollte er als Maß der Tugend nicht ihre Anwendung, sondern lediglich die innere Beschaffenheit, oder wie wir sagen würden, die Gesinnung, gelten lassen⁷¹⁾. So

67) Diog. 110 *ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ἡ ὁρμὴ πλεονάζουσα*. vgl. Cic. Acad. I, 10. Stob. II, 36. 166 u. ff.

68) Cic. de N. D. I, 14 (51) *allis autem libris rationem quamdam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat*. vgl. Krüger's Forschungen S. 366 ff.

69) Zeno wird non tam rerum inventor, quam verborum novorum genannt (Cic. de Fin. III, 2. V, 29. 12 u. f. w. vgl. Galen. de Differ. puls. III, 1) und schon Chrysippus hatte ihn gegen diese Beschuldigung in einer von Diogenes, 122, angeführten Abhandlung zu verteidigen gesucht. Zudem wäre die entschieden zenonische Lehre vom *καὶ ἥκον* mit der Grundlage seiner Ethik ohne Zusammenhang geblieben, wenn nicht abgeschlossen durch das *κατόρθωμα* als oberste Stufe desselben.

70) Cic. Acad. I, 10 *quumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicoront, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas: hic (Zeno) omnes in ratione ponebat*. Daher wird Tusc. IV, 15 die Tugend als *recta ratio* bezeichnet. de Fin. III, 7 *sola enim sapientia in se tota conversa est: quod idem in ceteris artibus non contingit*.

71) Cic. Acad. I, 10 *nec virtutis usum modo, ut superiores, sed*

lange eine Handlung sich bloß als passend rechtfertigen läßt, d. h. als entsprechend dem bloßen Erhaltungstrieb, nicht aus den sie gebietenden unbedingten Anforderungen der Vernunft und damit aus dem Bewußtsein von ihrer Uebereinstimmung mit der göttlichen Weltvernunft, hervorgegangen ist, hat sie keinen wahrhaft sittlichen Werth, ist ein Mittleres, oder für den Menschen, der sich zur Stufe der Vernunft erheben soll, Gleichgültiges⁷²⁾, mag sie auch der Erscheinung nach, in der äußeren That, mit der wahrhaft sittlichen übereinkommen. Auch so mußte schon Zeno gelehrt haben, wie wenig wir auch entscheiden können, in welcher Weise er die von seinen Nachfolgern weiter ausgeführte Grundlage der Unterscheidung der Legalität und Moralität unsrer Handlungen, ursprünglich ausgesprochen habe. Ebenso dürfen wir annehmen daß die unbedingte Entgegensetzung von Tugend und Laster, vollkommener Vernunft-herrschaft und Abfall von der richtigen Vernunft, so wie die Lehren, daß unter den Tugenden und tugendhaften Handlungen keine Gradverschiedenheiten, keine Zunahme und Abnahme statt finde, und daß alle von freier Zustimmung abhängigen Handlungen gut oder böse sein müßten, — bei Zeno, wenn auch unentwickelt, sich bereits fanden, gleichwie die von den Vollkommenheiten des Weisen; nicht minder die Viertheilung der Tugenden⁷³⁾.

ipsam habitum per se esse praeclarum. Redet Cicero hier genau, so kann Zeno schwerlich die wahrscheinlich spätere Sonderung von *εἶς* und *διὰ θεοῦ* berücksichtigt haben.

72) Cic. Acad. I, 10 . . *inter recto factum atque peccatum, officium et contra officium, media locabat quaedam.* cet. Cicero scheint in diesem Abschnitt mehr als sonst auf die ursprüngliche Lehre Zeno's zurückgegangen zu sein und nähere Bestimmungen der folgenden Stoa vermieden zu haben.

73) Stob. Ecl. II, 198 ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις. — Seine Viertheilung der Tugenden bei Plut. de Stoic. repugn. 7.

Ausführlich hatte er in einer eigenen Schrift von den Affekten gehandelt, sie als eine vernunftwidrige und insofern auch der Natur (des Menschen) widerstrebende Bewegung, oder als einen über seine Bestimmung hinausgehenden Trieb bezeichnet, die jedoch dem Willen zu unterwerfen und darum zuzurechnen seien, als Folgen falscher Urtheile⁷⁴). Wahrscheinlich fand sich bei ihm auch schon die Viertheilung der Affekte (Furcht und Bekümmerniß, Begierde und Lust); vielleicht auch schon Anbahnung der Dreitheilung der Geistes- und Willensrichtungen, durch welche sie überwunden werden sollen⁷⁵); denn Beschränkung derselben genügte ihm nicht, und er wird wahrscheinlich, gleich seinen Nachfolgern, sie für durchaus verwerflich gehalten haben⁷⁶).

5. Wir wollen nicht mit Polemo⁷⁷) sagen, Zeno habe beabsichtigt fremde Lehren zu entwenden, um sie in neuer Bekleidung sich anzueignen, auch nicht mit Andren, er sei Erfinder nicht sowohl neuer Sachen als neuer Worte⁷⁸), wohl aber, er sei nicht, gleichwie Plato und Aristoteles, im Stande gewesen, ein aus einem

74) Diog. 4 περὶ Παθῶν. id. 110 (67). vgl. Stob. Ecl. II, 86. 160. 166. Cic. Tusc. IV, 6. 21. — Cic. Acad. I, 10 . . . nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi oet. Tusc. IV, 7 opinatio, imbecilla assensio. Diog. 111 κρίσεις. Plut. virt. mor. 3 τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον. — Galen. de Hippocr. et Platon. V, 1 Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς (wie Euthysipus behauptete), ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. vgl. Zeller III, 133. 3.

75) So hatte er der üblichen Definition von Bekümmerniß: aegritudinem esse opinionem mali praesentis hinzugefügt: ut illa opinio praesentis mali sit recens, Cic. Tusc. III, 31. — Diog. VII, 116 εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν κτλ. vgl. Cic. Tusc. IV, 6.

76) Cic. Acad. I, 10 quumque perturbationem animi illi ex homine non tollerent . . . hic omnibus his, quasi morbis, voluit carere sapientem.

77) Diog. 25.

Grundgedanken hervorgewachsen, organisch gegliedertes Lehrgebäude zu entwickeln; und was ihm fehlte, hat der Scharfsinn des Chrysippus u. A. zu ergänzen nicht vermocht. Ja, so viel ergibt sich aus den dürftigen Nachrichten über Zeno, daß er mit fester Hand die Grundlinien zu dem von seinen Nachfolgern ausgebauten stoischen Systeme gelegt hat. In entschiedener Abkehr von Plato und Aristoteles, — im besten Falle aus Scheu vor weitschichtigen und schwierigen Untersuchungen, welche die Eile, mit der er seiner Ethik zustrebte, hätte hemmen müssen, — wendet er sich dem Sensualismus zu; zwar nicht dem der Atomiker, und wie hätte er damit seine Ueberzeugung von der Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen und Werthgebungen einigen können? sondern dem des Heraklit. Durch ihn glaubt er zugleich dem geistlichen Intellektualismus ausweichen und im heraklitischen Begriffe vom Weltbewußtsein einen Haltplatz für seine sittlichen Ueberzeugungen finden zu können.

Nur die Körperwelt in den ewigen, stetigen Fluß der Dinge aufzulösen, konnte er sich nicht entschließen; er mochte fürchten durch strenge Durchführung jenes Begriffs in den Intellektualismus zurückgetrieben zu werden. Mit seinen Gegensätzlern, den Epikureern, führte er daher alles Seiende auf körperliches Dasein zurück. Aber konnte er nicht auch wähen in Heraklits reinem Feuer ein Zueinander von Geist und Körper zu finden? Doch scheint er sich weislich begnügt zu haben Grundpfeiler einer heraklitischen Naturlehre hinzustellen, ohne wie seine Nachfolger, an einer ausgeführten Physik sich zu versuchen. Logik und Physik hatten für ihn nur Werth als unumgänglicher Vorbau der Ethik; dieser war seine volle Liebe zugewendet. In ihr hätte er im Wesentlichen mit Plato und Aristoteles sich einigen können, wäre nicht die Scheu vor allen hyperphysischen Principien dazwischen getreten; vielleicht auch die Annahme, es bedürfe bei überhand nehmender Unsittlichkeit der Zeit, einer größeren Strenge der sittlichen Principien. So wendete er sich denn den Kynikern zu, allerdings, wie wir gesehen, mit sehr bedeutendem Vorbehalt. Aber wie die Strenge der sittlichen Anforderungen aufrecht halten, wenn man

ihnen den Anhalt an eine unsinnliche intellektuelle Weltordnung entzog, wenn man die Kraft des Geistes läugnete, über der Welt der Erscheinungen hinaus Zweckbegriffe zu bilden und in ihr zu verwirklichen? Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß Zeno hier den einzig erdenklichen Ausweg anbahnte. Den Stoff und die Zielpunkte zu unsren Willungen und Handlungen muß uns, seinen Voraussetzungen nach, die Sinnenwelt gewähren; dem sittlichen Bewußtsein bleibt nur übrig, sein Gepräge den sinnlichen Antrieben aufzudrücken, einen sinnlichen Stoff sittlich zu formiren. Dazu aber bedarf es, sah Zeno ein, einer Vermittelung zwischen dem sinnlichen und sittlichen Gebiete; er glaubte sie in dem allen lebenden Wesen gemeinsamen Selbsterhaltungstriebe nachweisen zu können, welcher, je nachdem sie einer niederen oder höheren Stufe angehören, in verschiedener Weise sich zu entwickeln habe. Das der Selbsterhaltung je einer der Stufen entsprechende ist das Angemessene, Naturgemäße und verwirklicht sich in den Thieren, indem sie dem blinden Naturtriebe gehorchen; ihre Selbsterhaltung beschränkt sich auf das Einzelwesen, und mit demselben und durch dasselbe wird die Art und Gattung erhalten, denen es angehört. Der Mensch soll und vermag die ihm angeborene Vernunft zu bewahren, kraft ihrer sich über die sinnlichen Triebe zu erheben; er kann und soll sich bestimmen in Folge der ihm zugänglichen Erkenntniß der Gesetze der sittlichen Naturordnung und um ihrer willen, — und doch auch wiederum gemäß der Naturbestimmtheit, der er, gleich dem Thiere, sich fügen muß. So konnte er sich überzeugt halten, zu der sokratischen Gleichsetzung von Erkennen und Sittlichkeit zurückgekehrt zu sein und sie durch Rückgang auf den Naturtrieb neu begründet zu haben. Wie weit er sich dabei der Schwierigkeit bewußt geworden, die Freiheit der Selbstbestimmung mit der unabänderlichen Naturkausalität zu einigen, wissen wir nicht; wir werden demnächst sehn, wie die folgende Stoa an der Lösung dieses Problems sich versuchte.

In der folgenden Entwicklung der stoischen Lehren unterscheiden wir zwei Epochen, in deren ersterer, den Griechen angehörig, ein mehr oder weniger umfassender Ausbau des Systems

angestrebt wird, in der zweiten, vorzugsweise römischen, der praktische Gesichtspunkt überwiegt und Untersuchungen der Logik und Physik nur sporadisch, zur Erklärung der ethischen Bestimmungen, herangezogen werden.

II. Ausbau des stoischen Lehrgebäudes.

1. Männer, welche vorzugsweise ihn förderten.

Der hervorragende Theil an diesem Ausbau gehört den nächsten Nachfolgern Zeno's, Kleantes und vorzüglich dem Chrysippus an.

Kleantes aus Assos in Lykien soll, wir erfahren nicht wie, nach Athen gekommen, in bitterer Armuth durch nächtliche Tagelöhnerarbeit seinen Unterhalt sich zu erwerben gehabt haben, um den Tag über Muße für Zeno's Vorträge zu gewinnen⁷⁸⁾. Mochte er auch ohne rasche und leichte Geistesbewegung nur durch Fleiß und Ausdauer zu seinen Leistungen gelangt sein⁷⁹⁾, von poetischer Begabung zeugt sein Hymnus. Von seinen zahlreichen Schriften erfahren wir fast nur die Titel; unter den physischen werden eine über Zeno's Physiologie, andre über sinnliche Wahrnehmung und Erklärungen der Lehren des Heraklit, über die Zeit, über die Götter; unter den ethischen namentlich über den Trieb, über das Angemessene, über die Lust, über den Zweck, über die Tugenden, über die Gesetze und ein Politikós angeführt. Logischen Inhalts waren wohl nur die Abhandlungen über die Wissenschaft, über die Meinung, über den Begriff, über Dialektik, über die Kategoremata, über die eigenthümlichen Merkmale, vielleicht auch die vorher angeführte über die sinnliche Wahrnehmung, und über das

78) Diog. VII, 168 sqq. 170 und dazu Menagius. Seine Arbeitskraft bezeichnete der Beiname eines zweiten Herkules, die Art seiner Arbeit der eines *φρεσίντης*. vgl. Krißches Forschungen S. 415 ff.

79) Diog. 170 *ἦν δὲ ποιηκὸς μὲν ἀγυῆς δὲ καὶ βραδύς ὑπερβαλλόντως*, daher als *ὄνος* verspottet. vgl. die dort angeführten Verse Timons und die Worte Zeno's bei Diog. 37.

Unlösbar⁸⁰⁾. Außerdem wird noch eine Abhandlung über Vertauschung angezogen⁸¹⁾. Auch rhetorische, polemische und literarische Schriften fehlen nicht in dem Verzeichniß. Daß Kleantes eine möglichst vollständige Uebersicht über das ganze Gebiet der Philosophie zu gewinnen suchte, davon zeugt seine — ob vielleicht im *Protrepitidos* befürwortete? — Sechstheilung derselben, zu welcher er gelangte, indem er die Rhetorik von der Logik, die Politik von der Ethik, die Theologie von der Physik sonderte⁸²⁾. Nachdem er 19 Jahre lang Zeno's Vorträge gehört hatte, folgte er ihm, — wir wissen nicht anzugeben wann? — in der Leitung der Schule und starb hochbejahrt, wenn auch die Angabe, er sei 99 Jahre alt geworden, übertrieben sein mag⁸³⁾. In den ihn betreffenden Anekdoten finden sich Beziehungen zu König Antigonos und zum Akademiker Arkesilas.

Unter den unmittelbaren, seine Lehre ausbildenden Schülern des Zeno (von den eine einseitige Richtung einschlagenden Aristo und Herillus wird später die Rede sein müssen) scheint Sphaerus vom Bosporus, der in Sparta gelehrt, später nach Alexandrien zu Ptolemäus Philopator sich gewendet hatte⁸⁴⁾, eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben. Die ihm zugeschriebenen Schriften behandelten theils ähnliche Gegenstände wie die des Kleantes, theils waren sie gegen die Atomistik gerichtet und gingen in Erörterung der eretrischen Lehren ein, theils beschäftigten sie sich mit der lakonischen Staatsverfassung⁸⁵⁾, und nicht unwahrscheinlich,

80) Diog. 174 sq. ib. Menag. — *περὶ τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας δύο. περὶ αἰσθήσεως. τέσσαρα τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις. περὶ χρόνου. περὶ θεῶν. — περὶ ὁρμῆς δύο. περὶ τοῦ κατήκοντος τρία. περὶ ἡδονῆς. περὶ τέλους. περὶ ἀρετῶν. περὶ νόμων. πολιτικός. — περὶ ἐπιστήμης. περὶ δόξης. περὶ τοῦ λόγου τρία. περὶ διαλεκτικῆς. περὶ κατηγορημάτων. περὶ ἰδίων. — περὶ τῶν ἀπόρων.*

81) Athen. XI, 467, d. 471, b *ἐν τῷ περὶ μεταλήψεως συγγράμματι*. Es scheint logisch-grammatischen Inhalts gewesen zu sein.

82) Diog. 41.

83) Id. 174. ib. Menag. — Lucian. de Macrobiis c. 19.

84) Diog. 177 sq. 185. Plutarch. (86) Athen. VIII, 355, a.

85) Cic. Tusc. IV, 24 *definitiones orant Sphaeri (die der fortitudo)*,

daß seine Lehre auf Kleomenes, der als heranwachsender Jüngling ihn gehört haben soll, dauernd eingewirkt habe⁸⁶).

Auch von Persäus aus Kition, einem andren unmittelbaren Schüler Zeno's, wird eine Anzahl von Schriften angeführt und unter ihnen gleichfalls eine über den lakonischen Staat⁸⁷); fast scheint es, als hätten diese Stoiker in ihm oder seiner späteren Entwicklung ein Musterbild ihres Rechtsstaates zu finden oder daran knüpfen zu können geglaubt.

Der hervorragendste Antheil am Ausbau des stoischen Lehrgebäudes⁸⁸) gehört dem Chrysippus aus Soloe in Lykien⁸⁹). Zu diesen Punkten soll er sich von seinem Lehrer Kleantes gleich wie von Zeno entfernt haben und Antipater hatte es der Mühe Werth gehalten die Abweichungen von ersterem in einem besonderen Buche zu erörtern⁹⁰). Bezeichnend ist das ihm beigelegte an Kleantes gerichtete Wort: er möge ihm nur die Lehrsätze mittheilen, die Beweise wolle er schon selber finden⁹¹). Die Vorträge des Kleantes scheinen ihm denn auch wenig genügt zu haben; noch vor dessen Tode soll er sich von ihm entfernt und geringschätzig über ihn wie über Zeno sich geäußert haben⁹²). In der ungeheuren Masse

hominis inprimis bene deservientis, ut putant Stoici. — Diog. 178 *περὶ ἐλαχίστων, πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἰδωλα*. Physischen Inhalts war wohl *περὶ στοιχείων, περὶ σπέρματος*. — *περὶ Λακωνικῆς πολιτείας, περὶ Ἀποκόρου καὶ Σωκράτους*.

86) Plutarch. vita Cleomen. c. 1. p. 805, c.

87) vgl. Krüsch S. 437 ff. — Diog. 36 sq.

88) εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στωί, pflegte man zu sagen, Diog. 183 ib. Menag., und wenn die Götter der Dialektik sich bedienten, so müsse es die chrysippische sein; ib. vgl. Athen. VIII, 353, b. Gellius VI, 2.

89) vgl. Krüsch S. 445 ff. — Diog. 179 ib. Menag.

90) Diog. 179. vgl. Cic. Acad. II, 47. — Antipaters Schrift *περὶ τῆς Κλεάνδου καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς*, führt Plut. de Stoicor. repugn. c. 4 an.

91) Diog. ib.

92) Diog. ib. n. 182. Mit Recht wird er wohl als *ἐπεφύτης* bezeichnet, ib. 185.

seiner Schriften war ein und derselbe Gegenstand wiederholt besprochen und ihr Umfang durch eine Menge wörtlicher Ausführungen aus Euripides u. A. angeschwellt worden⁹³). Daß er sich leicht machte täglich fünf hundert Zeilen, wie gesagt wird, zu schreiben, zeigen die ziemlich zahlreichen Bruchstücke aus seinen Büchern⁹⁴). Man möchte ihn als Philosophen wie als Schriftsteller unfremd Chr. Wolff vergleichen. Wie von ihm gesagt werden konnte, er habe zuerst in freier Luft Vorträge gehalten⁹⁵), verstehe ich nicht. Wann er dem Kleantes gefolgt sei, wird nicht gesagt, sondern nur, er sei drei und siebenzig Jahre alt, Ol. 143, 3 (209 v. Chr.) gestorben⁹⁶) so daß sein Geburtsjahr Ol. 224³/₄ (282 v. Chr.) zu setzen wäre. Er konnte daher ganz wohl mit Arkesilas und Satydes verkehrt haben, schwerlich noch mit Carneades⁹⁷). Im Uebrigen wird nur Bedeutungsloses oder geradezu Ersonnenes aus dem Leben des Chrysippus angeführt. Zu letzterem gehören ohne Zweifel die ihm beigelegten Trug- oder Fangschlüsse⁹⁸). Der Katalog seiner Schriften bedarf noch sehr der Vervollständigung, und der Grund der Anordnung derselben der Aufhellung⁹⁹).

93) Chrysippus soll 305 Bücher verfaßt haben, Diog. 180. vgl. Suid. s. v. Prantl, Gesch. d. Logik I, 407, zählt 324. — Diog. ib. u. 181.

94) Diog. 181 . . . *τὴν λέξιν οὐ κατώρθωσε*. vgl. Baguet p. 87 not. Ueber die Schwierigkeit des Verständnisses der Bücher des Chr. sagt Epictetus in Enchirid. 49. vgl. Arrian. Dissert. I, 17. Galenus (de puls. different. II, 6) wirft ihm Unkunde der griechischen Sprache vor. — s. die noch sehr unvollständige Sammlung s. Bruchstücke b. Baguet de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis, Lovanii 1822.

95) Diog. 185 *πρῶτος ἐδάσκησε σχολὴν ἔχειν ὑπαίθρου ἐν Αὐγείῳ*, nach Demetrius *ἐν Ὀμωνύμοις*.

96) Diog. 184, nach Apollodor. vgl. Suid. Die Angabe des Lucian in Macrob. 20, er sei 81 Jahre alt geworden, ist dagegen ohne Gewicht.

97) Diog. 183. Was von Äußerungen des Carneades über Chrysippus erwähnt wird (ib. 182), setzt keine persönliche Bekanntschaft voraus.

98) Diog. 186. 87.

99) b. Diog. 189 sqq. Zuerst *λογικὸν τόπον*, *θέσεις* κτλ.; dann *λογικὸν τόπον τοῦ περὶ τὰ πράγματα σύνταξις πρώτη* (1—5), *λογικὸν τόπον*

Unter den Schülern des Chrysippus werden Zeno aus Tarsus¹⁰⁰⁾ und Diogenes aus Babylon ausgezeichnet, ersterer sein Nachfolger auf dem Lehrstuhle, letzterer bekannt durch die Gesandtschaft, welche ihn zugleich mit dem Peripatetiker Kritolaus und dem Akademiker Karneades nach Rom führte. Fast möchte man annehmen Athen habe durch die Wahl der Gesandten seine wissenschaftliche Ueberlegenheit über die es Beherrschenden geltend machen wollen; und in der That fanden manche hervorragende Römer durch das neue Bildungsmittel sich lebhaft angezogen, während der alte Rato und die Seinen es als ein Verderben drohendes Uebel bekämpften¹⁰¹⁾. Ohngleich mehr noch als Diogenes und seine Genossen mußte Panätius, der Schüler des Diogenes, Freund des jüngeren Scipio, der griechischen Philosophie Eingang in Rom zu sichern, und mit ihm möchte die überwiegend praktische Richtung der stoischen Philosophie beginnen, sowie mit Posidonius, dem Schüler des Antipater, der selber wieder Schüler des Panätius war, die Aneignung akademischer u. a. Elemente. Einige andre

περὶ τὰς λέξεις καὶ τὸν κατ' αὐτὰς λόγον σύνταξις 1—3. λογικοῦ τόπου πρὸς τοὺς λόγους καὶ τοὺς τρόπους σύνταξις πρώτη. 1—9 λογικοῦ τόπου τὰ τῶν προειρημένων τεττάρων διαφορῶν ἕκτος ὄντα καὶ περιέχοντα τὰ σποράδην καὶ οὐ σωματικὰς (Prantl lieft σωματικῶς) ζητήσεις λογικὰς. Ἠθικοῦ λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν σύνταξις πρώτη 1—5. ἡθ. τόπ. περὶ τῶν κοινῶν λόγων κατὰ τὰς ἐκ τούτου συνισταμένους τέχνας καὶ ἀρετὰς, συντ. πρώτη 1—3. ἡθ. τόπου περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν σύνταξις πρώτη. Damit bricht das Verzeichniß ab. Auch Arrian Epict. II, 17 erwähnt συναγωγὰς und συντάξεις des Chrysippus, Antipater und Archidemos. vgl. Prantl's Gesch. der Logik I, 404 ff. Unter den ethischen Schriften werden auch wiederum grammatische aufgezählt, s. Prantl 407.

100) Zeno hatte zwar wenig geschrieben, aber eine große Anzahl von Schülern gebildet. Diog. VII, 35. Bei Plut. de Exil. 14 und Stob. II, 134 wird er nicht mit aufgeführt.

101) s. über diese Gesandtschaft: van Lynden, de Panaetio Rhodio. 16. 31 sq. — Daß Diogenes dem Chrysippus nicht auf dem Lehrstuhl nachgefolgt sei, zeigt Krüsihe a. a. O. 360. — vgl. Mommsens römische Gesch. I, 925. 931 f. II, 481.

Stoiker werden noch in dieser Abtheilung gelegentlich zu erwähnen sein.

2. Begriffsbestimmung und Gliederung der Philosophie.

Ueber die verschiedenen Versuche die zenonische Begriffsbestimmung und Eintheilung der Philosophie näher oder abweichend zu bestimmen, werden wir uns kurz fassen können. Ohne nach dem Vorgange des Plato und Aristoteles eine Deduktion zu versuchen, sagte man, die Weisheit sei die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen, d. h. das vollkommene Gut des Menschen, und Philosophie die Uebung der zureichenden Kunst der Tugenden¹⁰²). Die Stoiker sind also überzeugt daß der Endzweck unsres Daseins nur durch vollkommene Entwicklung der höheren geistigen Thätigkeit, nicht durch Lust und Genuß, erreichbar sei, wie diese auch näher bestimmt werden möchten¹⁰³), und daß Tugend ohne Wissen nicht denkbar sei; vielmehr soll jede Geistesrichtung zur Tugend ausgebildet werden. Nur wollen sie den Selbstzweck des Wissens und Erkennens nicht anerkennen⁽¹⁰³⁾, sondern seinen Werth an der aus ihm hervorgehenden Frucht des sittlichen Handelns messen, in dieser Beziehung augenscheinlich auf Sokrates zurückgehend. Folgerecht unterscheiden sie daher auch drei den verschiedenen Zweigen entsprechende Tugenden, logische, physische und ethische¹⁰⁴). Jene Dreitheilung der Philosophie aber entnahmen sie gleichzeitigen Akademikern und Peripatetikern, ohne sie zu begründen¹⁰⁵);

102) Plut. plac. prooem. . . τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν (εἶναι) τέχνης ἐπιτηδεύου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω, τὴν ἀρετήν. vgl. Chrysipp. b. Plut. Stoicor. repugn. (103. 105) u. Sen. Epist. 89.

103) Auch den σχολαστικὸς βίος (d. h. die θεωρία) will Chrysipp als Endzweck nicht gelten lassen, da er doch wiederum auf ἡδέως ζῆν gerichtet sei, Plut. Stoic. rep. 2.

104) Sen. l. l. philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. ib. nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus. Ueber die Dreitheilung der Tugenden in physische, ethische und logische, Plut. Plac. l. l. vgl. Diog. 47.

105) Chrysipp. b. Plut. Stoicor. rep. 9 πρῶτον μὲν οὐκ δοκεῖ μοι

sie begnügten sich das Verhältniß der Logik und Physik zur Ethik zu bestimmen. Daß die Logik zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen, des Wahrscheinlichen vom Unwahrscheinlichen und zur Erlangung völliger Sicherheit (des *ἀπαιτοῦ*) erforderlich, und mit ihr daher das Studium der Philosophie zu beginnen, jedoch auch mit ausschließlicher Richtung auf jenen Zweck zu bearbeiten sei¹⁰⁶), darüber waren die Stoiker mit einander einverstanden; nicht so über das Verhältniß der Physik zur Ethik. Der Physik wiesen die Einen die dritte, die Andern die zweite Stelle an. Sie scheinen nämlich zwischen der durch die Würde des Gegenstandes bedingten Abfolge und der dem Unterricht angemessenen unterscheiden zu haben, so daß ein und derselbe die höhere Würde der bis zum Begriff der Gottheit vordringenden Physik anerkennen und ihr daher die höchste Stelle im System anweisen, im Lehrvortrage sie der Ethik voranstellen konnte¹⁰⁷), wie schon aus den spielenden Vergleichen der philosophischen Disciplinen mit den verschiede-

κατὰ τὴν ὁρθῶς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημύνα, τρεῖς γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι κτλ.

106) Diog. 47. Sext. adv. Math. VII, 23. — Nicht wie bei den Skeptikern, soll die Logik *περὶ πάντων* handeln, sondern von dem was für das *ὁμολογουμένως* *ἔστι* Noth thue, Chrysipp. b. Plat. Stoicor. rep. 10.

107) Nach Diog. 40 wird Chrysipp, gleich wie Reno u. A. zu denen gerechnet, die *πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν*, und bei Plat. Stoicor. repugn. 9 sagt Chrysipp: *δεῖ γὰρ τοῖς τοῖς φυσικοῖς συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον κτλ.* In a. St. dagegen hatte er gesagt: „(δοκεῖ μοι) *τάττεσθαι* *πρῶτα μὲν τὰ λογικά, δεύτερα δὲ τὰ ἠθικά, τρίτα δὲ τὰ φυσικά, τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος.*“ *διὸ καὶ τελετὰς ἡγόρευσαν τὴς τούτων παραδόσεις*“ vgl. d. Auf. d. Cap. Und in dieser Ordnung führten auch Sext. adv. Math. VII, 22. Seneca natur. Quaest. praef. u. Diog. 39 die Disciplinen auf. Plutarch l. l. wirft dem Chrysipp vor daß er dennoch *τὸν περὶ θεῶν (λόγον)* *ἔδει προτάττει καὶ προκί-θῃαι παντὸς ἠθικοῦ ζηήματος*, ohne Zweifel aus didaktischen Gründen; und ebendasselbst heißt es geradezu: *ὁ Χρύσιππος οἶσται δεῖν τῶν λογικῶν πρῶτον ἀκροῦσθαι τοὺς νέους, δεύτερον δὲ τῶν ἠθικῶν, μετὰ δὲ ταῦτα τῶν φυσικῶν κτλ.*

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

nen Bestandtheilen des lebenden Wesens, oder des Eies, oder eines eingehetzten wohlbestellten Ackers sich ergibt ¹⁰⁸). So wenn man die Physik der Seele oder dem Gelben des Eies, die Ethik dem Fleische oder dem Weißen des Eies verglich, wollte man die den göttlichsten Theil der Philosophie enthaltende Physik bevorzugen ⁽¹⁰⁸⁾; wogegen Andre umgekehrt die Ethik der Seele oder dem Eidotter verglichen und in einem andren Gleichnisse die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten ¹⁰⁹), während in diesen verschiedenen Gleichnissen die Logik als Fleisch und Sehnen, als Schale des Eies und als Umzäunung des Ackers gefaßt wird. Sie wollten die Physik voranstellen, wie sie ja auch der Zeit nach die erste der Wissenschaften gewesen und weil man über das Ganze (*περὶ τῶν ὅλων*) sich verständigt haben müsse, bevor man zu dem Besonderen und dem dem Menschen Eigenthümlichen sich wende. Andre dagegen begannen mit der Ethik als dem Nothwendigen und unmittelbar auf die Glückseligkeit Bezüglichen, mit Berufung auf Sokrates ¹¹⁰). Noch Andre scheinen, vielleicht um dieser Schwierigkeit zu entgehn und ohne an die Dreitheilung sich zu binden, aus allen drei Theilen zusammengefaßt zu haben, was zur Lösung des jedesmal vorliegenden Problems für erforderlich gehalten ward ¹¹¹). Der Sechstheilung des Kleantes ist schon vorher erwähnt worden ⁽⁸¹⁾.

108) Diog. 40. Sext. Math. VII, 22 sq.

109) Sext. ib. 18. So auch Posidonius (ib. 19), der jedoch befuhrwortete: τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων. vgl. Diog. 40.

110) Sext. l. l. 20 sq.

111) Diog. 39 ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ, ὁ δὲ Χρύσιππος καὶ Εὐδρόμος εἶδη, ἄλλοι γένη. 40 καὶ οὐδὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθά τινας αὐτῶν φασίν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά, καὶ τὴν παράδοσιν μίκτην ἐποιοῦν. 41 ἄλλοι δ' οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς.

3. Die Logik der Stoiker.

1. Den Anfängen derselben, wie wir sie bei Zeno finden, scheint Cleanthes wenig Erhebliches hinzugefügt zu haben. Chrysippus unternahm mit unsäglichlicher Weitläufigkeit einen möglichst vollständigen Ausbau, zunächst wohl um der Kritik der neueren Akademie Widerstand leisten zu können¹¹²⁾. Es lassen sich gegen 324 großentheils logische Schriften desselben nachweisen¹¹³⁾, in denen er ein und denselben Gegenstand in einer Mehrzahl von Büchern und sicher auch mit mannichfaltigen Wiederholungen bearbeitete. Doch werden auch vom Diogenes aus Seleukia, von Antipater und Posidonius logische Schriften angeführt¹¹⁴⁾. Die Unterscheidung der Rhetorik von der eigentlichen Logik oder Dialektik (letzteren Ausdruck scheinen sie sich für die Logik in ihrer Sonderung von der Rhetorik bedient zu haben), nach der bloßen Verschiedenheit der fortlaufenden oder durch Frage und Antwort geführten Rede¹¹⁵⁾, zeigt wie die Dialektik in durchgängiger Beziehung auf die Rede behandelt werden sollte. Doch wollten sie im Gegensatz gegen die Peripatetiker, nicht gegen Aristoteles selber, die Logik für kein bloßes Werkzeug, sondern für einen Theil der Philosophie gehalten wissen¹¹⁶⁾. Die von der Rhetorik gesonderte Dialektik, d. h. die Wissenschaft von Dem was wahr oder falsch oder keins von beiden sei, ward, wenn auch nicht von allen Stoikern, durch die Lehre von der Entstehung und Fortbildung der Vorstellungen eingeleitet, oder wie sie es ausdrückten, durch die Lehre von den Kanones und Kri-

112) Cic. Nat. Deor. II, 7 Atque haec quum uberius disputantur et fusius . . . facilius effugiant Academicorum calumniam.

113) Prantl, Geschichte der Logik I, 407.

114) Prantl ib. 408 f.

115) Seneca Ep. 89. Diog. 41. 42. Schon Zeno: rhetoricam palmarum, dialecticam pugni similem esse dicebat, Cic. Fin. II, 6. vgl. Orat. 23.

116) Schol. in Arist. 140, b, 3. vgl. Philop. in Annal. pr. IV, a. Alex. ib. 2, a, bei Prantl 409 f. 29. 30.

terien¹¹⁷). Die Rhetorik können wir hier ganz wohl außer Acht lassen. Die uns von Diogenes (42 f.) erhaltene Disposition zeugt einigermaßen von Anlehnung an Aristoteles. Die eigentliche Dialektik zerfiel dann in die Lehre von der Bezeichnung, d. h. in Grammatik, welche auch Poetik und Theorie der Musik in sich begriff, und in den Abschnitt von dem Bezeichneten, d. h. von dem durch die vernunftfähige Einbildung (Phantasie) Ergriffenen, einem Mittleren zwischen Ding und Gedanken, dem Unkörperlichen, wie wir demnächst sehen werden (¹⁴²). Dieser Abschnitt enthielt die Lehren vom Begriff, Urtheil und Schluß, und diese Logik im engeren Sinne des Wortes ward wahrscheinlich durch die Kategorienlehre eingeleitet oder abgeschlossen. Die Menge fernerer Untereintheilungen ist uns nicht aufbehalten worden (¹¹⁸).

a. Die psychologische Grundlegung.

1. In dem grundlegenden Theile der Dialektik soll gezeigt werden, wie die Wahrnehmungen der Einzeldinge (*τυγχάνοντα*) zu

117) Diog. 41 τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν εἶναι εἰς δύο διαμεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικὴν· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὀρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. εἶναι δὲ τὸ ὀρικὸν περιαιροῦσιν. τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὐρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι. καὶ τὸ ὀρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. 49 ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον. κτλ. Auf eine etwas andre Stellung scheinen die Worte ib. 43 zu deuten: καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινόμενων εἰς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τὸν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν κτλ. vgl. folg. Anm.

118) Diog. 43 τὴν διαλεκτικὴν διαμεῖσθαι εἰς τε τὸν περὶ τῶν σημαινόμενων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν (117). 62 τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππος φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα. Seneca Ep. 89 διαλεκτικὴ in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur. Ingens deinde sequitur utriusque divisio. Die Angaben des Diogenes (43 sqq. 65 sqq.) über diese ingena divisio sind sehr verworren.

dem herrschenden Theile der Seele, der Vernunft gelangen, d. h. wie die Einzelvorstellungen zum Allgemeinen allmählig sich fort- und ausbilden und wie sie nach sicheren Kriterien zu beurtheilen seien. Die Stoiker gingen davon aus, daß die Seele einer unbeschriebenen Tafel gleich, alle ihre Vorstellungen durch die Sinne empfangt¹¹⁹⁾. Die Vorstellung, sagten sie, setzt eine organische Affektion (*πάθος*) und diese eine wirkende Ursache oder ein Vorstellbares (*παρταστόν*) voraus, mag ihr, wie Kleantes meinte, ein körperlicher Eindruck (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), oder wie Chrysippus Zeno's Behauptung verstand, eine bloße Veränderung (*ἰσχυρώσις*) zu Grunde liegen¹²⁰⁾. Jedoch nicht aus jeder Affektion, lehrten sie, entwickle sich eine Vorstellung mit entsprechendem Bilde; wo dieses fehle, bleibe sie eine bloße Zuckung (*ἐλκυσμός*), welche, jedoch nicht durchgängig, als *Phantasma* bezeichnet ward. Schon bei der Vorstellung sollte das leitende Vernunftvermögen sich wirksam erweisen, nur nicht als Selbstthätigkeit, sondern in Bezug auf Einwirkung der Objekte, oder der innern Affektionen, die ja auch Vorstellungen hervorrufen können¹²¹⁾. Je nachdem die Bilder von wirklichen Gegenständen er-

119) Plat. Plac. IV, 11. vgl. Cic. Acad. I, 11.

120) Plat. Plac. IV, 12 nach Chrysipp. vgl. commun. not. 47. Diog. 50. — Sext. Math. VII, 228. Kleantes bediente sich des Gleichnisses eines Siegeleindrucks in Wachs. *Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἤπειτο τὸ τοιοῦτον*, zur Vermeidung der Annahme einer Gleichzeitigkeit verschiedener Eindrücke, Sext. ib. vgl. 371. VIII, 400. Diog. 50. 45. Sext. VII, 230 (*Χρύσιππος*) *ὅν τὴν τύπωσιν εἰρηθεῖ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὡς ἐνδοῖ ἀντὶ τῆς ἐτερογένεως*.

121) Plat. Plac. IV, 124 *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενός φανταστοῦ γινόμενον . . . διάκενος ἐλκυσμός . . . φάντασμα*. vgl. Sext. Math. VII, 241 *ἡ φαντασία γίνεται ἢτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὲ παρῶτερον διάκενος ἐλκυσμός ἐστίν*. vgl. 245. Diog. 50 *φάντασμα . . . θάλασις διαβολῆς οὗτε γίνεται κατὰ τοὺς ἑαυτοὺς*, und so konnte es der *φαντασία* wiederum subsumirt werden, vgl. Ritter III, 548. — Sext. Math. VII, 233 *φαντασία οὐδὲ περὶ τῷ ἐντόνῳ μέρει τῆς ψυχῆς γίνεται . . . συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ*. — Einige Stoiker suchten den Einwendungen zu begegnen, indem sie d. 23. *ἐν ψυχῇ* hinzusetzten *ὡς ἐν ψυχῇ* (ib. 233) i. e. *ἐν ἡγεμονικῷ*, andre

terien¹¹⁷). Die Rhetorik können wir hier ganz wohl außer Acht lassen. Die uns von Diogenes (42 f.) erhaltene Disposition zeugt einigermaßen von Anlehnung an Aristoteles. Die eigentliche Dialektik zerfiel dann in die Lehre von der Bezeichnung, d. h. in Grammatik, welche auch Poetik und Theorie der Musik in sich begriff, und in den Abschnitt von dem Bezeichneten, d. h. von dem durch die vernunftfähige Einbildung (Phantasie) Ergriffenen, einem Mittleren zwischen Ding und Gedanken, dem Unkörperlichen, wie wir demnächst sehen werden (¹⁴²). Dieser Abschnitt enthielt die Lehren vom Begriff, Urtheil und Schluß, und diese Logik im engeren Sinne des Wortes ward wahrscheinlich durch die Kategorienlehre eingeleitet oder abgeschlossen. Die Menge fernerer Untereitheilungen ist uns nicht aufbehalten worden (¹¹⁸).

a. Die psychologische Grundlegung.

1. In dem grundlegenden Theile der Dialektik soll gezeigt werden, wie die Wahrnehmungen der Einzeldinge (*τιγγάνοντα*) zu

117) Diog. 41 τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας. εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικὴν· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὀρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ χρητηρίων. ἔνιοι δὲ τὸ ὀρικὸν περιαιροῦσιν. τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ χρητηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀληθειαν εὐρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι. καὶ τὸ ὀρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπὶ γνῶσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. 49 ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον. κτλ. Auf eine etwas andre Stellung scheinen die Worte ib. 43 zu deuten: καὶ τὸν μὲν τῶν σημαιομένων εἰς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τὸν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν κτλ. vgl. folg. Anm.

118) Diog. 43 τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἰς τε τὸν περὶ τῶν σημαιομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν (117). 62 τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππος φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαίνόμενα. Seneca Ep. 89 διαλεκτικὴ in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur. Ingens deinde sequitur utriusque divisio. Die Angaben des Diogenes (43 sqq. 65 sqq.) über diese Ingens divisio sind sehr verworren.

dem herrschenden Theile der Seele, der Vernunft gelangen, d. h. wie die Einzelvorstellungen zum Allgemeinen allmählig sich fort- und ausbilden und wie sie nach sicheren Kriterien zu beurtheilen seien. Die Stoiker gingen davon aus, daß die Seele einer unbeschriebenen Tafel gleich, alle ihre Vorstellungen durch die Sinne empfangen¹¹⁹⁾. Die Vorstellung, sagten sie, setzt eine organische Affektion (*πάθος*) und diese eine wirkende Ursache oder ein Vorstellbares (*παρταστόν*) voraus, mag ihr, wie Kleantes meinte, ein körperlicher Eindruck (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), oder wie Chrysippus Zeno's Behauptung verstand, eine bloße Veränderung (*ἰτεροποίησης*) zu Grunde liegen¹²⁰⁾. Jedoch nicht aus jeder Affektion, lehrten sie, entwickle sich eine Vorstellung mit entsprechendem Bilde; wo dieses fehle, bleibe sie eine bloße Zuckung (*ἐλασμός*), welche, jedoch nicht durchgängig, als *Phantasma* bezeichnet ward. Schon bei der Vorstellung sollte das leitende Vernunftvermögen sich wirksam erweisen, nur nicht als Selbstthätigkeit, sondern in Bezug auf Einwirkung der Objekte, oder der innern Affektionen, die ja auch Vorstellungen hervorrufen können¹²¹⁾. Je nachdem die Bilder von wirklichen Gegenständen er-

119) Plat. Plac. IV, 11. vgl. Cic. Acad. I, 11.

120) Plat. Plac. IV, 12 nach Chrysipp. vgl. commun. not. 47. Diog. 50. — Sext. Math. VII, 228. Kleantes bediente sich des Gleichnisses eines Siegeleindrucks in Wachs. *Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἤγειτο τὸ τοιοῦτον*, zur Vermeidung der Annahme einer Gleichzeitigkeit verschiedener Eindrücke, Sext. ib. vgl. 371. VIII, 400. Diog. 50. 45. Sext. VII, 230 (*Χρύσιππος*) *οὐκ τὴν τύπωσιν εἰσῆθαι ὑπὸ τοῦ ζήνωνος ἰσχυρόν ἀντι τῆς ἰτεροποίησης*.

121) Plat. Plac. IV, 124 *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς παρταστοῦ γερόμενον . . . διάκινος ἐλασμός . . . φάντασμα*. vgl. Sext. Math. VII, 241 *ἡ φαντασία γίνεται ἢτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὲ παλαιότερον διάκινος ἐλασμός καὶ*. vgl. 245. Diog. 50 *φάντασμα . . . δόκησις διαβολῆς οὗτε γίνεται κατὰ τοὺς ὕμνους*, und so konnte es der *φαντασία* wiederum subsumirt werden, vgl. Ritter III, 548. — Sext. Math. VII, 233 *φαντασία οὐδὲ περὶ τῷ τεχνόντι μέλει τῆς ψυχῆς γίνεται . . . συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διαβολῇ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ*. — Einige Stoiker suchten den Eindrücken zu begegnen, indem sie d. 23. *ἐν ψυχῇ* hinzusetzten *ὡς ἐν ψυχῇ* (ib. 233) i. e. *ἐν ἡγεμονικῷ*, andre

terien¹¹⁷). Die Rhetorik können wir hier ganz wohl außer Acht lassen. Die uns von Diogenes (42 f.) erhaltene Disposition zeugt einigermaßen von Anlehnung an Aristoteles. Die eigentliche Dialektik zerfiel dann in die Lehre von der Bezeichnung, d. h. in Grammatik, welche auch Poetik und Theorie der Musik in sich begriff, und in den Abschnitt von dem Bezeichneten, d. h. von dem durch die vernunftfähige Einbildung (Phantasie) Ergriffenen, einem Mittleren zwischen Ding und Gedanken, dem Unkörperlichen, wie wir demnächst sehen werden (¹⁴²). Dieser Abschnitt enthielt die Lehren vom Begriff, Urtheil und Schluß, und diese Logik im engeren Sinne des Wortes ward wahrscheinlich durch die Kategorienlehre eingeleitet oder abgeschlossen. Die Menge fernerer Untereitheilungen ist uns nicht aufbehalten worden¹¹⁸).

a. Die psychologische Grundlegung.

1. In dem grundlegenden Theile der Dialektik soll gezeigt werden, wie die Wahrnehmungen der Einzeldinge (*τεγγάνοντα*) zu

117) Diog. 41 τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν εἶναι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικὴν· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὀρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. ἔνιοι δὲ τὸ ὀρικὸν περιαιροῦσιν. τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὐρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι. καὶ τὸ ὀρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. 49 ἁρῆσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον. κτλ. Auf eine etwas andre Stellung scheinen die Worte ib. 43 zu deuten: καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινόμενων εἰς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τὸν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν κτλ. vgl. folg. Anm.

118) Diog. 43 τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἰς τε τὸν περὶ τῶν σημαινόμενων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν (117). 62 *τεγγάνει* δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππος φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημανόμενα. Seneca Ep. 89 *διαλεκτικὴ* in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur. Ingens deinde sequitur utriusque divisio. Die Angaben des Diogenes (43 sqq. 65 sqq.) über diese ingens divisio sind sehr verworren.

dem herrschenden Theile der Seele, der Vernunft gelangen, d. h. wie die Einzelvorstellungen zum Allgemeinen allmählig sich fort- und ausbilden und wie sie nach sicheren Kriterien zu beurtheilen seien. Die Stoiker gingen davon aus, daß die Seele einer unbeschriebenen Tafel gleich, alle ihre Vorstellungen durch die Sinne empfangt¹¹⁹). Die Vorstellung, sagten sie, setzt eine organische Affektion (*πάθος*) und diese eine wirkende Ursache oder ein Vorstellbares (*φανταστών*) voraus, mag ihr, wie Kleanthes meinte, ein körperlicher Eindruck (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), oder wie Chrysippus Zeno's Behauptung verstand, eine bloße Veränderung (*ἰστροίωσις*) zu Grunde liegen¹²⁰). Jedoch nicht aus jeder Affektion, lehrten sie, entwickle sich eine Vorstellung mit entsprechendem Bilde; wo dieses fehle, bleibe sie eine bloße Zuckung (*ἐλκυσμός*), welche, jedoch nicht durchgängig, als *Phantasma* bezeichnet ward. Schon bei der Vorstellung sollte das leitende Vernunftvermögen sich wirksam erweisen, nur nicht als Selbstthätigkeit, sondern in Bezug auf Einwirkung der Objecte, oder der innern Affektionen, die ja auch Vorstellungen hervorrufen können¹²¹). Je nachdem die Bilder von wirklichen Gegenständen er-

119) Plut. Plac. IV, 11. vgl. Cic. Acad. I, 11.

120) Plut. Plac. IV, 12 nach Chrysipp. vgl. commun. not. 47. Diog. 50. — Sext. Math. VII, 228. Kleanthes bediente sich des Gleichnisses eines Siegeleindrucks in Wachs. *Χρύσιππος δὲ ἄρονον ἤτιτο τὸ τοιοῦτον*, zur Vermeidung der Annahme einer Gleichzeitigkeit verschiedener Eindrücke, Sext. ib. vgl. 371. VIII, 400. Diog. 50. 45. Sext. VII, 230 (*Χρύσιππος*) οὐκ ἐν τῇ τύπωσιν ἐλογήθη ἀπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπερβολὴν ἀντιτεῖν ἰστροίωσιν.

121) Plut. Plac. IV, 124 *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον . . . διάκηνος ἐλκυσμός . . . φάντασμα*. vgl. Sext. Math. VII, 241 *ἡ φαντασία γίνετα ἢτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὲ περιωτέρον διάκηνος ἐλκυσμός ἐστίν*. vgl. 245. Diog. 50 *φάντασμα . . . δόκησις διαβολῆς οὐκ γίνετα κατὰ τοὺς ἕτανους*, und so konnte es bei *φαντασία* wiederum subsumirt werden, vgl. Ritter III, 548. — Sext. Math. VII, 233 *φαντασία οὐδὲ περὶ τῶν τεχνῶντι μέλει τῆς ψυχῆς γίνεσθαι . . . συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διαβολῇ μόνον καὶ τῇ ἡγεμονικῇ*. — Einige Stoiker suchten den Einwendungen zu begegnen, indem sie d. 23. *ἐν ψυχῇ* hinzufügten *ὡς ἐν ψυχῇ* (ib. 233) i. e. *ἐν ἡγεμονικῇ*, andre

terien¹¹⁷). Die Rhetorik können wir hier ganz wohl außer Acht lassen. Die uns von Diogenes (42 f.) erhaltene Disposition zeugt einigermaßen von Anlehnung an Aristoteles. Die eigentliche Dialektik zerfiel dann in die Lehre von der Bezeichnung, d. h. in Grammatik, welche auch Poetik und Theorie der Musik in sich begriff, und in den Abschnitt von dem Bezeichneten, d. h. von dem durch die vernunftfähige Einbildung (Phantasie) Ergriffenen, einem Mittleren zwischen Ding und Gedanken, dem Unkörperlichen, wie wir demnächst sehen werden (¹⁴²). Dieser Abschnitt enthielt die Lehren vom Begriff, Urtheil und Schluß, und diese Logik im engeren Sinne des Wortes ward wahrscheinlich durch die Kategorienlehre eingeleitet oder abgeschlossen. Die Menge fernerer Untereitheilungen ist uns nicht aufbehalten worden (¹¹⁸).

a. Die psychologische Grundlegung.

1. In dem grundlegenden Theile der Dialektik soll gezeigt werden, wie die Wahrnehmungen der Einzeldinge (*τυγχάνοντα*) zu

117) Diog. 41 τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν εἶναι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας. εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικὴν· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὀρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. εἶναι δὲ τὸ ὀρικὸν περιαιροῦσιν. τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὐρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευδύρουσι. καὶ τὸ ὀρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. 49 ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον. κτλ. Auf eine etwas andre Stellung scheinen die Worte ib. 43 zu deuten: καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινόμενων εἰς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τὸν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν κτλ. vgl. folg. Anm.

118) Diog. 43 τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἰς τε τὸν περὶ τῶν σημαινόμενων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν (117). 62 τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππος φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημανόμενα. Seneca Ep. 89 διαλεκτικὴ in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur. Ingens deinde sequitur utriusque divisio. Die Angaben des Diogenes (43 sqq. 65 sqq.) über diese Ingens divisio sind sehr verworren.

dem herrschenden Theile der Seele, der Vernunft gelangen, d. h. wie die Einzelvorstellungen zum Allgemeinen allmählig sich fort- und ausbilden und wie sie nach sicheren Kriterien zu beurtheilen seien. Die Stoiker gingen davon aus, daß die Seele einer unbeschriebenen Tafel gleich, alle ihre Vorstellungen durch die Sinne empfangen¹¹⁹). Die Vorstellung, sagten sie, setzt eine organische Affektion (*πάθος*) und diese eine wirkende Ursache oder ein Vorstellbares (*φανταστόν*) voraus, mag ihr, wie Kleantes meinte, ein körperlicher Eindruck (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), oder wie Chrysippus Zeno's Behauptung verstand, eine bloße Veränderung (*ἐτεροιώσις*) zu Grunde liegen¹²⁰). Jedoch nicht aus jeder Affektion, lehrten sie, entwickle sich eine Vorstellung mit entsprechendem Bilde; wo dieses fehle, bleibe sie eine bloße Zuckung (*ἑλκυσμός*), welche, jedoch nicht durchgängig, als *Phantasma* bezeichnet ward. Schon bei der Vorstellung sollte das leitende Vernunftvermögen sich wirksam erweisen, nur nicht als Selbstthätigkeit, sondern in Bezug auf Einwirkung der Objecte, oder der innern Affektionen, die ja auch Vorstellungen hervorrufen können¹²¹). Je nachdem die Bilder von wirklichen Gegenständen er-

119) Plat. Plac. IV, 11. vgl. Cic. Acad. I, 11.

120) Plat. Plac. IV, 12 nach Chrysipp. vgl. commun. not. 47. Diog. 50. — Sext. Math. VII, 228. Kleantes bediente sich des Gleichnisses eines Siegelindrucks in Wachs. *Χρύσιππος δὲ ἄτονον ἤγειτο τὸ τοιοῦτον*, zur Vermeidung der Annahme einer Gleichzeitigkeit verschiedener Eindrücke, Sext. ib. vgl. 371. VIII, 400. Diog. 50. 45. Sext. VII, 230 (*Χρύσιππος*) *οὐκ τὴν τύπωσιν εἰσῆσαι ἐπὶ τοῦ Ζήνωνος ἵκνεται ἀπὸ τῆς ἐτεροιώσεως*.

121) Plat. Plac. IV, 124 *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γερόμενον . . . διάκενος ἑλκυσμός . . . φάντασμα*. vgl. Sext. Math. VII, 241 *ἡ φαντασία γίνεται ἢτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὲ κυριώτερον διάκενος ἑλκυσμός ἐστίν*. vgl. 245. Diog. 50 *φάντασμα . . . δόκησις διανοίας ὅσα γίνεται κατὰ τοὺς ἔκτους*, und so konnte es der *φαντασία* wiederum subsumirt werden, vgl. Ritter III, 548. — Sext. Math. VII, 233 *φαντασία οὐδὲ περὶ τῶν τυχόντων μερῶν τῆς ψυχῆς γίνεται . . . συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ*. — Einige Stoiker suchten den Einwendungen zu begegnen, indem sie d. 23. *ἐν ψυχῇ* hinzusetzten *ὡς ἐν ψυχῇ* (ib. 233) i. e. *ἐν ἡγεμονικῷ*, andre

zeugt werden und mit ihnen übereinstimmen, d. h. alle Eigenschaften derselben wiedergeben, oder ohne Ueberlegung zufällig entstanden sind, wie im subjektiven Wahn, ist die Vorstellung eine zu ergreifende oder nicht zu ergreifende (*καταληπτική* od. *ἀκαταλ.*). Die zu ergreifende soll dem Gegenstande in all seinen Einzelheiten entsprechen, so daß die Entstehung von einem nicht Wirklichen ohnmöglich wäre. Jedoch auch die nicht ergreifbaren Vorstellungen sollen noch von den bloßen Zuckungen sich unterscheiden, und die Gegenstände, nur unrichtig aufgefaßt, mit ihnen zusammentreffen; daher sie denn auch unter den wahren Vorstellungen aufgeführt, die Traumvorstellungen dagegen für objektlose Gebilde der subjektiven Phantasie gehalten werden¹²²⁾. Hieran knüpft sich eine schon von Zeno angebahnte Unterscheidung glaublicher und nicht glaublicher, zugleich glaublicher und nicht glaublicher, weder glaublicher noch nicht glaublicher Vorstellungen, und wiederum wahrer und unwahrer, zugleich wahrer und unwahrer, weder wahrer noch unwahrer. Glaublich sollen sie sein, wenn sie eine glatte Bewegung (*λεῖον κίνημα*) in der Seele hervorrufen, wahr, wenn ihnen eine wahre Behauptung (*κατηγορία*) ent-

(*γλαφυρώτερον*) durch Unterscheidung zweier Bedeutungen von *ψυχή*, im engeren Sinne *τὸ ἡγεμονικόν*, und ferner (239) *κατὰ πείσιν*, im Unterschied von *κατ' ἐνέργειαν*. 241 *ἤτοι κατὰ τὴν ἐκτὸς προσβολὴν (τὴν πείσιν γίνεσθαι) ἢ κατὰ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη*.

122) Sext. Math. VII, 244 *ἀληθεῖς μὲν οὖν εἶσιν ὧν ἐστὶν ἀληθὴ κατηγορίαν ποιήσασθαι κτλ.* 247 *τῶν δὲ ἀληθῶν αἱ μὲν εἰσι καταληπτικά αἱ δὲ οὐ· οὐ καταληπτικά μὲν αἱ προσπίπτουσαι τισι κατὰ πάθος . . . ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαι.* 248 *καταληπτικὴ δὲ ἐστὶν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαυμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος* (vgl. VIII, 10. 85. 88. XI, 220. Cic. Tusc. I, 7). Als *οὐ καταληπτικά* werden (249) *αἱ ἐπὶ τῶν μεμνημένων* angeführt. Wie beim Abdruck eines Siegels (251) *αὐτῶ καὶ οἱ κατάληψιν ποιοῦμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσι τοῖς ἰδιώμασιν αὐτῶν ἐπιβάλλειν.* vgl. 402. 425. Hypot. II, 4. III, 242. Diog. 46. 50. 54. Cic. Acad. II, 11 *comprehensibile, comprehensio*. Doch wird hier jene Forderung etwas beschränkt: *comprehensio . . . vera, non quod omnia quas essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset, relinqueret.*

spricht ¹²³⁾. Die Glaublichkeit scheint sich also schon durch innere Affektion (Bewegung), die Wahrheit durch einen Denkaft erweisen zu sollen. Aus der Wahrnehmung wird Erinnerung, aus dieser Erfahrung abgeleitet, und die ergreifbare Vorstellung auf Zustimmung des Denkens zurückgeführt, die theils unmittelbar theils durch denkende Vermittelung erfolge. Von letzterer werden Aehnlichkeit, Analogie, Umstellung, Zusammensetzung und Entgegensetzung ¹²⁴⁾, außerdem Uebergang und Beraubung, angeführt. Durch Naturbestimmtheit soll Gerechtes und Gutes gedacht, also, wenn der Bericht zuverlässig ist, nicht unmittelbar ergriffen, solches vielmehr auf das sinnlich Wahrnehmbare beschränkt werden ¹²⁵⁾; die Wahrnehmung der Sinne selber wird auf einen zu ihnen vordringenden Hauch des Denkenden, der Vernunft, zurückgeführt ¹²⁶⁾. Ob Chrysippus oder andre Stoiker diese vorausgesetzte Wechselbeziehung zwischen Empfindung und Vernunft irgend näher zu bestimmen versucht haben, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Eben so, wie sie den Unterschied von Vorannahmen (*προλήψεις*) und Gedanken (*ἐννοια*) faßten. Erstere sollten sich schon in den ersten sieben Jahren des kindlichen Alters entwickeln, und werden beschrieben

123) Sext. Math. VII, 244 sqq. vgl. Num. 122.

124) Plut. Plac. IV, 11. — Diog. 52 ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αἰσθήσεις μὲν (des Empfindenen) . . . λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων . . . τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίστωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ κατ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν. Cic. Fin. III, 10 (nach Diogenes von Seleucia) omnes rerum notiones in animis sunt, si aut usu aliquid cognitum sit, aut coniunctione, aut similitudine, aut collatione rationis (durch letzteres boni notitia). Aehnlich Sextus Math. IX, 393 sq. κατ' ἐμπερίαν τῶν ἐναργῶν κτλ. u. a. Et κατὰ περίστωσιν.

125) Diog. 53 nach Angabe von Beispielen für die vorher angeführten Arten der Vermittelung: νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μεταβάσιν τινα, ὡς τὸ λεπτὰ καὶ ὁ τόπος. φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγνόον· καὶ κατὰ στέρεσιν, οἷον ἄχειρ. — 52 καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἰσθήσεως καλεῖται.

126) Diog. 52 αἰσθήσεις . . . τὸ τ' ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διήκον κτλ.

als naturgemäß sich entwickelnde Auffassungen des Allgemeinen¹²⁷⁾, so daß, wenn sie überhaupt noch von den Gedanken unterschieden werden sollen, jene als naturbestimmt, diese als Anlage zur methodischen oder wissenschaftlichen Entwicklung derselben gefaßt werden müßten¹²⁸⁾. Jedoch ward schwerlich ein solcher Unterschied inne gehalten. An der Allgemeinheit hatten beide Theil¹²⁷⁾. So redete Chrysippus von eingepflanzten Vorannahmen des Guten und Bösen, die als solche auf den vorher angeführten naturbestimmten Associationen der Vorstellungen beruhen würden, während Andre sie unmittelbarer auf eine Vernunftthätigkeit, d. h. wohl die Entwicklung jener, zurückführten¹²⁹⁾; und wenn auch diese *collatio rationis* durch naturbestimmte Association zu Stande kommen sollte, so würde doch die Entwicklung in der Ethik ein wissenschaftliches Verfahren voraussetzen. So sollte denn wohl die leitende Vernunftthätigkeit in verschiedenen Abstufungen sich wirksam erweisen; nur die Empfindung ist das ohne ihr Zuthun unmittelbar uns Angethane; die daraus gebildete gegenständliche Wahrnehmung bedarf schon der Zustimmung¹³⁰⁾, sofern sie eine ergreifbare Vor-

127) Plat. Plac. IV, 4 ὁ δὲ λόγος . . ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἐβδομέδα. Doch sollte erst um das vierzehnte Jahr die Vernunft sich recht entwickeln, Stob. Ecl. I, 792. Diog. 54 ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἐννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Plat. commun. not. 3 sqq. will zeigen, daß die Stoiker παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς philosophirten. Stob. Floril. IV, 236. Mein. Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἢ δὲ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικόν καὶ προσπίπτον ἤδη (ἢ δὲ) αἰσθητόν. Seneca Epist. 117 Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum cet.

128) Plat. Plac. IV, 11, 3 τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἐννοια καλοῦνται μόνη, ἐκείναι δὲ καὶ προλήψεις. Diog. 51 καὶ αἱ μὲν (τῶν φαντασιῶν) εἰσὶ τεχνικαὶ αἱ δὲ ἀτεχνοί.

129) b. Plat. Stoic. rep. 17 τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον . . . μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἀπτεσθαι προλήψεων. — Cic. Fin. III, 10 collatione rationis . . . boni notitia facta est (122).

130) Sext. Math. VIII, 397 . . καταληπτικῆς φαντασίας συγκα-

stellung werden soll, auch so lange sie nur noch unmittelbar (*κατὰ περιπτωσιν*) ergriffen wird (¹²⁴). Ebenso verhält sichs mit den ersten Arten der Verbindungen der aus den Wahrnehmungen abgeleiteten Vorstellungen; sie kommen zwar durch eine naturbestimmte Association zu Stande, können jedoch gleichfalls ein bestätigendes Bewußtsein schwerlich entbehren (¹²⁵). Es bilden sich auf die Weise schon des Allgemeinen theilhafte (¹²⁶) Vorannahmen und Gedanken (¹²⁷), die dann durch wissenschaftliche (künstlerische) Bearbeitung ihren Abschluß erhalten sollen. Daß das wissenschaftliche, fehlerlose und unwandelbare Ergreifen von der Vernunft als solcher bewirkt werde, besagen auch die Erklärungen: ihrer soll der Edle oder Tugendhafte theilhaft und aus ihnen die Wissenschaft als System werden; ihnen und ihr die von der Spannung und Kraft der Vernunft abhängige, die Vorstellungen fehlerlos ergreifende Thätigkeit (*ἔξις*) zu Grunde liegen (¹²⁸). Von angeborenen, zur Reife

τάδεστις, ἡμῖς διπλοῦν φακεν εἶναι πρῶγμα, καὶ τὸ μὲν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρῃ κρίσει κεκμενόν. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν, καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἐκείνο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιούντι τὸ αὐτῷ διειρηθῆναι . . . τὸ δὲ συγκαταδέσθαι τοῦτω τῷ κινήματι ἐκείνο ἐπὶ τῷ παραδεχόμενῳ τὴν φαντασίαν. vgl. VIII, 10 Diog. 42 (nach Dielses dem Wagnesler) προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἰθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας. vgl. 51, Plat. Stoic. rep. 47 τὴν φαντασίαν βουλόμενος (ὁ Χρύσιππος) οὐκ ὄνσαν αὐτοτελὴ τῆς συγκαταδέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἴρηκεν ὅτι κατὰ Cic. de Fato 19 (nach Chrysipp) visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate. vgl. Acad. I, 11. II, 12.

131) Diog. 42 καὶ τὸ ὁρίζον δὲ ὁμοίως (προσλαμβάνουσι) πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὸ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πρῶγματα λαμβάνεται (117). 51 τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταδέσεως γίνονται . . . αἱ μὲν οὖν λογικαὶ (φαντασίαι) νοήσεις εἰσίν.

132) Diog. 47 εὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατέληψεν ἀσφαλῆ, ἢ ἔξεν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμεταπύτων ὑπὸ λόγου· οὐκ ἄνεν δὲ διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπαιτον εἶσεσθαι ἐν λόγῳ. 53 κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά. Stob. Eclog. II, 128 εἶναι δὲ

als naturgemäß sich entwickelnde Auffassungen des Allgemeinen¹²⁷⁾, so daß, wenn sie überhaupt noch von den Gedanken unterschieden werden sollen, jene als naturbestimmt, diese als Anlage zur methodischen oder wissenschaftlichen Entwicklung derselben gefaßt werden müßten¹²⁸⁾. Jedoch ward schwerlich ein solcher Unterschied inne gehalten. An der Allgemeinheit hatten beide Theil¹²⁷⁾. So redete Chrysippus von eingepflanzten Vorannahmen des Guten und Bösen, die als solche auf den vorher angeführten naturbestimmten Associationen der Vorstellungen beruhen würden, während Andre sie unmittelbar auf eine Vernunftthätigkeit, d. h. wohl die Entwicklung jener, zurückführten¹²⁹⁾; und wenn auch diese *collatio rationis* durch naturbestimmte Association zu Stande kommen sollte, so würde doch die Entwicklung in der Ethik ein wissenschaftliches Verfahren voraussetzen. So sollte denn wohl die leitende Vernunftthätigkeit in verschiedenen Abstufungen sich wirksam erweisen; nur die Empfindung ist das ohne ihr Zuthun unmittelbar uns Angethane; die daraus gebildete gegenständliche Wahrnehmung bedarf schon der Zustimmung¹³⁰⁾, sofern sie eine ergreifbare Vor-

127) Plut. Plac. IV, 4 ὁ δὲ λόγος . . ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἐβδομάδα. Doch sollte erst um das vierzehnte Jahr die Vernunft sich recht entwickeln, Stob. Ecl. I, 792. Diog. 54 ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Plut. commun. not. 3 sqq. will zeigen, daß die Stoiker παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς philosophirten. Stob. Floril. IV, 236. Mein. Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἢ δὲ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικόν καὶ προσπίπτον ἢ δὴ (ἢ δὲ) αἰσθητόν. Seneca Epist. 117 Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum cet.

128) Plut. Plac. IV, 11, 3 τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἡδὲ δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἐννοιαὶ καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. Diog. 51 καὶ αἱ μὲν (τῶν φαντασιῶν) εἰσι τεχνικαὶ αἱ δὲ ἄτεχναι.

129) b. Plut. Stoic. rep. 17 τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον . . . μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἄπτεσθαι προλήψεων. — Cic. Fin. III, 10 collatione rationis . . . boni notitia facta est (122).

130) Sext. Math. VIII, 397 . . καταληπτικῆς φαντασίας συγκα-

stellung werden soll, auch so lange sie nur noch unmittelbar (*κατὰ περὶ πτωσιν*) ergriffen wird (¹²⁴). Ebenso verhält sichs mit den ersten Arten der Verbindungen der aus den Wahrnehmungen abgeleiteten Vorstellungen; sie kommen zwar durch eine naturbestimmte Association zu Stande, können jedoch gleichfalls ein bestätigendes Bewußtsein schwerlich entbehren (¹²⁴). Es bilden sich auf die Weise schon des Allgemeinen theilhafte (¹²⁵) Vorannahmen und Gedanken (¹²⁶), die dann durch wissenschaftliche (künstlerische) Bearbeitung ihren Abschluß erhalten sollen. Daß das wissenschaftliche, fehlerlose und unwandelbare Ergreifen von der Vernunft als solcher bewirkt werde, besagen auch die Erklärungen: ihrer soll der Edle oder Tugendhafte theilhaft und aus ihnen die Wissenschaft als System werden; ihnen und ihr die von der Spannung und Kraft der Vernunft abhängige, die Vorstellungen fehlerlos ergreifende Thätigkeit (*ᾤσις*) zu Grunde liegen (¹²⁷). Von angeborenen, zur Reife

τάδεσσις, ἥτις διπλοῦν φαίνεται εἶναι πρόημα, καὶ τὸ μὲν τι εἶχει ἀκούσιον, τὸ δὲ ἐκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἐβούλητον ἦν, καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἐκείτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὕτως διατεθῆναι . . . τὸ δὲ συγκαταθεῖσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἐκείτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν. vgl. VIII, 10 Diog. 49 (nach Diotles dem Plaguester) προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἰθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ἐπάρχουσα ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας. vgl. 51. Plut. Stoic. rep. 47 τὴν φαντασίαν βουλόμενος (ὁ Χρύσιππος) οὐκ ὄνσαν αὐτοτελὴ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἰρηκὴν ὅτι κτλ. Cic. de Fato 19 (nach Chrysipp) visum obiectum inprimit illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate. vgl. Acad. I, 11. II, 12.

131) Diog. 42 καὶ τὸ ὅριζόν δὲ ὁμοίως (προσλαμβάνουσι) πρὸς ἐπὶ γνῶσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται (117). 51 τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται . . . αἱ μὲν οὖν λογικαὶ (φαντασίαι) τοῦσαι εἰσὶν.

132) Diog. 47 αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατὰληψιν ἀσφαλῆ, ἢ ἔξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμειψιπώτων ὑπὸ λόγου· οὐκ ἄνεν δὲ διλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἥπατον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ. 53 κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐροῖται τὰ αἰσθητά. Stob. Eclog. II, 128 εἶναι δὲ

gelaugten Begriffen reden nur neuere Stoiker¹³³⁾; die älteren scheinen in dieser Beziehung sich dem Aristoteles genähert und gleich ihm nur das Vermögen zu ihrer Entwicklung zugegeben zu haben, freilich mit dem großen Unterschiede daß ihr Vernunftvermögen immer ein den durch Wahrnehmung und Vorstellungen gegebenen Stoff formirendes, nicht freihätig schaffendes, blieb. Dennoch legten sie auf die Dialektik so großes Gewicht⁽¹³²⁾, und schon Zeno deutete die Steigerung der vorläufigen Annahme zur unerschütterlichen Ueberzeugung durch das bekannte Gleichniß an, welches die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern, die Zustimmung mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust, die Wissenschaft mit der Zusammendrückung der einen Faust durch die andre bezeichnete¹³⁴⁾.

2. Was aber sollte der wissenschaftlichen Erkenntniß zu Grunde liegen und durch welche Kriterien die Wahrheit derselben erkannt werden? Die Stoiker sagten die Beantwortung beider Fragen in Eins zusammen und Chrysippus bezeichnete sinnliche Wahrnehmung und ergreifbare Vorstellung als die Kriterien, konnte jedoch unter ersterer, wenngleich er sie ausdrücklich auch auf die inneren Zustände nicht nur der Freude u. s. w., sondern auch auf die sittlichen und unsittlichen ausdehnte¹³⁵⁾, in ihrer Sonderung von letzterer, nur die erste Grundlage unsrer Erkenntnisse, nicht ein Kennzeichen ihrer Wahrheit verstehen und scheint in a. St. auch nur die er-

τὴν ἐπ. κατ. ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λ. ἐτέρων δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν ταιούτων, οἷον ἢ τῶν κατὰ μέρος λογικῇ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταὶ ἄλλην δὲ ἔξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασιν ἐν τῷν καὶ δυνάμει κεῖσθαι.

133) Sen. Ep. 120. Cicero (124) wohl schwachlich.

134) Cio. Acad. II, 47 (41).

135) b. Plut. Stoic. rep. 19 „οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν ἀσθητὰ σὺν τοῖς εἶδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἐστὶν ἀσθῆσθαι . . . καὶ φρονησεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.

greifbare Vorstellung als Kriterium der Wahrheit aufgestellt zu haben. Schon vor ihm hatte Boethius sich damit nicht begnügen wollen und an die Stelle derselben Geist, sinnliche Wahrnehmung, Strebung und Wissenschaft gestellt, — eine freilich schwerlich zu rechtfertigende Viertheilung. Besser wohl wenn andre alte Stoiker, nach dem Zeugnisse des Posidonius, der richtigen Vernunft die letzte Entscheidung über Wahrheit zueigneten¹³⁶). Er selber hatte auch in Annäherung an Plato behauptet, die Natur der Dinge könne nur von einer stammverwandten Vernunft ergriffen werden¹³⁷). Mußte ja schon die erste Zustimmung durch einen Akt der Vernunft erfolgen. Sie muß auch über das objektiv gefaßte Merkmal der Wahrheit: Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstande⁽¹²²⁾, — entscheiden. Wie aber soll die ergreifbare Vorstellung als solche sich bewähren? Die älteren Stoiker scheinen auf die ihr einwohnende unwiderstehliche Kraft sich berufen zu haben, neuere fügten als Merkmal hinzu, sie dürfe keinen Anstoß finden¹³⁸), sie dürfe in unsrem Bewußtsein nicht den mindesten Zweifel nachlassen. Die sich ihrer Unfehlbarkeit bewußte Vernunft muß hier, wie in Bezug auf die sittlichen Anforderungen, unbedingt entscheidend eintreten.

136) Diog. 54 κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τοῦτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος . . . καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδοτος. ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήριον πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἰσθήσιν καὶ ὄρεσιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριόν φησιν εἶναι αἰσθήσιν καὶ πρόληψιν . . . ἄλλοι δὲ τινες τῶν ἀρχαιότερων Στωϊκῶν τὸν ὁρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησιν.

137) Sext. Math. VII, 98 ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτεινοῦς ὀφείας καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.

138) Sext. Math. VII, 253 ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν· οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνσθημα. vgl. Stob. Ecl. II, 128 (132).

Die Stoiker beriefen sich daher zur Widerlegung der Skepsis auf die Nothwendigkeit der Entscheidung im Gebiete des Handelns¹³⁹⁾; die Wissenschaft sollte gleich den Tugenden, die Sicherheit in sich selber tragen und zu vollkommen gewisser Erkenntniß nur der Weise gelangen; aber doch auch der Weise der Dialektik bedürfen⁽¹³²⁾. Wie also führt diese stufenweise sich entwickelnde Erkenntniß zum unerschütterlichen Wissen?

b. Die Dialektik im engeren Sinne des Worts.

1. Sie begann, wie schon gesagt, mit weit ausgespannenen Untersuchungen über die Sprache (*φωνή*); denn darin näherten sich die Stoiker wieder den Epikurern, daß auch sie von dem Worte als dem Substrate der Gedanken ausgingen. Weder Sprachphilosophie noch vergleichende Grammatik darf man bei ihnen erwarten; aber mußte nicht auch Sonderung der verschiedenen Redetheile, Eintheilung der Flexionsformen, der grammatischen Satzformen und Erörterung der falschen Satz- und Wortformen, den Anfängen einer Sprachphilosophie gleich wie der vergleichenden Sprachlehre vorangehen? und griffen nicht die grammatischen Arbeiten der Stoiker in die philologisch kritischen Bestrebungen der beginnenden Gelehrsamkeit aufs tiefste ein? Ihr Sinn für Poesie und Rhythmik muß freilich ein sehr geringer gewesen sein, wenn sie die Betrachtung derselben lediglich der Grammatik zuwiesen¹⁴⁰⁾, während sie doch die Rhetorik als eigenthümliche Disciplin behandelten. Doch würde die Geschichte der allmählichen Entwicklung der stoischen Sprach-

139) Stoic. Repugn. 47 v. f. καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος αἰτῶ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόρος γέγονε περὶ τοῦ μήτε πρᾶττεν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως κτλ. vgl. c. 10 adv. Col. 26. Cic. Acad. II, 10 sqq. c. 12 quare qui aut visum aut assensum tollit, is omnem assensionem tollit e vita.

140) Diog. 44. 56 sqq. — Schriften über die stoische Grammatik: Laersch Sprachphilosophie d. Alten, Bonn 1840, und besond. Rad. Schmidt, Stoicorum Grammatica, Hal. 1839.

lehre, in ihren Wechselbeziehungen zu den kritischen Bestrebungen der alexandrinischen und späteren Philologie, eine sehr lohnende Arbeit sein, die wir begreiflich den Männern des Faches überlassen müssen.

2. Augenscheinlich sollte die Grammatik nur von dem Worte als Bezeichnung, ohne Rücksicht auf das Bezeichnete, mithin von der bloßen Form der Worte und ihrer Verbindung handeln; aber auch das Bezeichnete (*σημαιόμενα, λεγτά*), ohngeachtet seiner Beziehung auf die Dinge¹⁴¹⁾, nicht an das Wirkliche heranreichen, vielmehr ein abstrakt Allgemeines und Eigenthum des Geistes, ja im Unterschiede von allem Wirklichen ein Unkörperliches sein¹⁴²⁾. Mit Recht kann man die Stoiker Urheber des Nominalismus nennen, nur allerdings derjenigen Form desselben, die das Allgemeine auf die Funktion der Vernunft zurückführt; denn das Bild, welches uns mit den Thieren gemein ist, soll zum Gedanken (*ἐννόημα*) oder Ausgesprochenen (*λεκτόν*) werden, wenn es der vernünftigen Seele zu Theil wird. Doch scheinen die Stoiker das Ausgesprochene wiederum vom Begriff zu sondern beabsichtigt zu haben, indem sie es in die Mitte zwischen Ding und Begriff stellten¹⁴³⁾. Körperlich

141) Diog. 57 *προφύρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πρόγματα.*

142) Sext. Math. VIII, 11 (8) *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὰς φάμενοι συνεγενέσθαι ἀλλήλοις, τό τε σημαιόμενον καὶ τὸ σημαῖον καὶ τὸ τυγχάνον . . . τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον. 12 τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τῆς φωνῆς καὶ τὸ τυγχάνον, ἐν δὲ ὁ σώματος, ὥσπερ τὸ σημαιόμενον πρόγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.* vgl. Hypot. III, 52. Sen. Ep. 117. — Die *zoia* wurden auch als *εἶδη* bezeichnet (Simpl. in Categ. b. Prantl 420, 60. vgl. Diog. VII, 61), sollen die Stelle der Ideen einnehmen Stob. Ecl. I, 332, und weder wahr noch falsch sein, Sext. Math. VII, 246.

143) Plat. Plac. IV, 11, 4 *ἔστι δὲ νόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου· τὸ γὰρ φάντασμα, ἐπειδὴν λογικῇ προσπίπτει ψυχῇ, τότε ἐν νόημα καλεῖται κτλ.* — Ammon. in Arist. de Interpret. Schol. 100, 10 *μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πρόγματος ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποκείμενοι λεκτόν ἤτιοι ὀνομάζουσιν.*

soll die Stimme, das ausgesprochene Wort (*φωνή*) und das Ding, das Bezeichnete, als ein Allgemeines, unförperlich sein; nicht minder unförperlich das Wahr- oder Falschsein des Bezeichneten; dagegen die Wahrheit selber als an Naturfunktionen Theil habend, körperlich ¹⁴⁴). Es liegt auf der Hand wie willkürlich und gehaltlos solche Distinktionen sind ¹⁴⁵). Aber nicht minder so scheint die stoische Lehre vom Begriff gewesen zu sein. Zunächst wäre erforderlich gewesen zu untersuchen, wie die aus Association hervorgegangenen Gemeinvorstellungen zu dem Bestande von Begriffen gelangten; statt dessen erhalten wir ein weit ausgesponnenes Schema von Eintheilungen, Unter- und Neben- oder Gegeneintheilungen ¹⁴⁶), bei denen ebensowohl der ideale wie der reale Gesichtspunkt außer Acht gelassen und die Merkmale ohne Berücksichtigung ihres inneren Gehalts gezählt oder abgezogen werden. 3. Was man in der Lehre vom Begriff vermisst, wird man hoffen in der vom Urtheil zu finden, da ja erst in der Form des Urtheils (des *ᾠζίσματος*) die Entscheidung zwischen Wahr und Unwahr zu Tage kommen und nur das ein Ausgesprochenes (*λεκτόν*) sein soll was wahr oder unwahr ist ¹⁴⁷). Leider sieht man sich getäuscht in dieser Erwartung. Zuerst wird das Ausgesprochene in Mangelhaftes und Vollständiges eingetheilt, und ersteres wiederum in Aussage (*κατηγόρημα*) und Attribut (*προσηγορία, προσηγορικόν*); jenes umfaßt die verschiedenen Formen des Zeitworts, dieses die Substantiva und Abjel.

144) Sext. Hyp. II, 81 λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τρέχῳς, οὐσίᾳ συστάσει δυνάμει κτλ. vgl. Math. VII, 38.

145) vgl. Sext. Math. VIII, 262 sqq. Basilides, Lehrer des Mark Aurelius hatte auch behauptet: μηδὲν εἶναι ἀσώματον. ib. 258.

146) διαίρεσις, ἀντιδιαίρεσις, ἐποδιαίρεσις, μερισμός, u. s. w. Diog. 60. 61. u. A. s. d. erschöpfende Erörterung v. Prantl Geschichte der Logik I, 422 ff.

147) Plat. Quæst. Platon. X, 2 ᾠζίσματι προσηγόρευον, ὃ πρῶτον λέγοντες ἀληθεύουσιν ἢ ψεύδονται. Diog. 66 ᾠζίσματι μὲν γὰρ ἔστιν ὃ λέγοντες ἀποφαίνόμεθα ὅπερ ἢ ἀληθὲς ἔστιν ἢ ψεῦδος. — Sext. Math. VIII, 12 ἐν δὲ ἀσώματον, ὅσπερ τὸ σημαινόμενον πρῶγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθὲς τε γίνεται ἢ ψεῦδος. vgl. VII, 38. Diog. 65.

tiva. Je nach dem Verhältniß des Kasus in welchem die Attribute zum Verbum stehn, werden die kaum übersehbaren Arten des *σύμψαμα*, *παρασύμψαμα* und *ἀσύμψαμα* unterschieden¹⁴⁸⁾, — in augenscheinlicher Vermischung logischer und grammatischer Bestimmungen. Vom Urtheil werden dann unterschieden: zwei Arten des fragenden Satzes (*ἐρωτήματα* und *πύσματα*), ein befehlender (*προστακτικόν*), ein beschwörender (*ὁρκικόν*), ein betender (*ἀρωατικόν*), ein voraussetzender (*ὑποθετικόν*), ein verdeutlichender (*ἐκθετικόν*), ein anredender (*προσαγορευτικόν*), ein verwundernder (*θαυματικόν*), ein zweifelnder (*ἐκτακτικόν*), und als ein dem Urtheile ähnlicher ein beschreibender¹⁴⁹⁾. Doch scheinen die Stoiker hervorgehoben zu haben, daß auch diese Sätze einigen Theil am Ausdruck des Wahr- und Unwahrscheinlichen hätten¹⁵⁰⁾. Auch in der Durchführung der Eintheilung der eigentlichen Urtheile in einfache und zusammengesetzte, werden die Eintheilungsgründe größtentheils dem sprachlichen Ausdruck oder dem besondern Inhalte derselben entlehnt. So werden theils bestimmte, unbestimmte und mittlere einfache Urtheile, theils überhaupt oder demonstrativ bejahende (*κατηγορικόν*, *κατηγορευτικόν*), und verneinende Urtheile unterschieden, je nachdem die bloße Verneinung „Nicht“ (*ἀποφατικόν*), oder ein allgemein verneinendes Wort (*ἀρνητικόν*), oder ein a privativum (*στερητικόν*) angewendet wird, oder endlich aus doppelter Verneinung eine Befahrung entsteht (*ὑπεραποφατικόν*)¹⁵¹⁾. Die zusammengesetzten Urtheile, d. h. solche in denen entweder Ein und das-

148) die Beweisstellen in Prantl's reich ausgestatteter Gesch. d. Logik I, 438 ff.

149) Sext. Math. VIII, 70 sqq. Diog. 66 sq. 68 u. A. s. Prantl S. 441 f.

150) Ammon. de Interpret. b. Prantl 443, 117 *ἅπαντα δεκτικὰ ὄντα τοῦ ψεύδους τε καὶ ἀληθείας*, falls diese W. auf Stoiker zu beziehen sind. Den diese Annahme aufstellenden Nikostratus hatten die Stoiker entschieden bestritten. Simplic. Categor. b. Prantl 443, 117.

151) *ἀπλῶ, ὡχ ἀπλῶ*. Sext. Math. VIII, 93 sq. *ὠρισμένα, ἀόριστα, μέσα* Id. ib. 96 sq. — Diog. 69 sq. vgl. Prantl S. 443 f.

selbe einfache zweimal gesetzt, oder ein einfaches mit einem andren einfachen verbunden wird, sollen nach Verschiedenheit der dabei angewendeten Konjunktionen in hypothetische (*συνημμένον* oder *παρσυνημμένον*), copulative (*συνεπλεγμένον*), disjunktive (*διαζευγμένον*), ursächliche (*αἰτιωδές*) und vergleichende zerfallen (*διαστροφῶν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*)¹⁵²⁾; so daß zwei die Art des Urtheils bestimmende Grundformen mit solchen in eine Reihe gestellt werden, in denen die Konjunktion auf die Art der sachlichen Zusammengehörigkeit der Bestandtheile des Urtheils hinweist. Doch richten die Stoiker vorzugsweise ihr Augenmerk auf die disjunktive und mehr noch auf die hypothetische Form des Urtheils, und zwar zunächst in Bezug auf den kontradiktorischen und den konträren Gegensatz. Wie, fragte sich, soll das Wahrsein oder Falschsein eines Urtheils erkannt werden? Sie gingen von der Behauptung aus, wahr sei das Wirkliche und einem andren conträdiktorisch Entgegengesetzte, falsch das Nichtwirkliche und gleichfalls einem andren Entgegengesetzte¹⁵³⁾. Auf zweierlei also sollte es ankommen, auf das zu Grunde liegende Thatächliche und auf Vergleichung mit dem kontradiktorischen Gegensatz. Je nachdem nun das eine oder andre Moment vorzugsweise hervorgehoben ward, kam es zu verschiedenen Anwendungsweisen dieser Bestimmung. So sagte man in ersterer Beziehung: die unbestimmte Aussage, es sitz oder geht jemand, werde erst zu einer wahren, wenn thatsächlich jemand sitze oder gehe¹⁵⁴⁾; oder ein hypothetisches Urtheil sei wahr (*ὀρθές*), wenn dem Vordersatz (*ἡγούμενον*) der Nachsatz (*ἀγνον*) thatsächlich folge, wie sie durch die verschiedenen Kombinationen veranschaulichten¹⁵⁵⁾. Philo schon sagte, wahr sei das hypothetische Ur-

152) Sext. ib. 95. 108. Diog. 68 sq. u. A. vgl. Prantl 445 ff.

153) Sext. ib. 10 u. A. vgl. Prantl S. 451 f.

154) Sext. VIII, 98.

155) Ib. 112 . . . περὶ δὲ τοῦ πότε ἀκολουθεῖ καὶ πῶς, στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτιθέμενα κριτήρια. — Id. Hypot. II, 106. vgl. Prantl S. 453 f. und über andre Wendungen der Annahme S. 457 ff.

theil, welches nicht von einem wahren Vorderatz zu einem falschen Nachatz führe¹⁵⁶). Dagegen behaupteten Andre, mit Hervorhebung der zweiten Beziehung: richtig sei ein hypothetisches Urtheil nur, wenn der Uebergang von einem wahren Vorderatz zu einem falschen Nachatz schlechthin ohnmöglich sei, wie wiederum schon der Megariker Diodorus behauptet hatte¹⁵⁷); oder mit noch ausdrücklicherem Rückgang auf das Princip vom Widerspruch, wahr sei das hypothetische Urtheil, wenn der kontradiktorische Gegensatz des Nachsatzes dem Vorderatz widerspreche¹⁵⁸). Rücksichtlich der Anwendung welche die Stoiker von ihren Principien in der Lehre von dem konjunktiven, disjunktiven und kausalen Urtheile machten, sowie rücksichtlich ihrer Begriffsbestimmungen des Möglichen und Nothwendigen, muß ich mich begnügen auf Brantl (a. a. O. S. 459 ff.) zu verweisen.

4. Ihre Lehre vom Schluß beschränkte sich mindestens größten Theils auf die hypothetische Form, die disjunktive mit einbegriffen, wie ausdrücklich bezeugt wird und schon aus ihrer Definition sich ergibt: Schluß sei was aus einer Annahme (*λήμματα*, auch *τροπικόν* genannt), einer Hinzunahme (*προσλήψις*) und einer Folgerung (*ἐπιφορά*) bestehe¹⁵⁹). Der Grund dieser Bevorzugung der hypothetischen Form vor der kategorischen ist wohl darin zu suchen, daß jene sich der Wahrnehmung enger anschließt und an derselben leichter geprüft werden kann. Der Grund der die Aufmerksamkeit des Aristoteles in so hohem Grade auf das kategorische Schlußverfahren lenkte, konnte die Stoiker nicht bestimmen. Ihre Vernunft war keine bis zu den höchsten und als solchen, einfachen objektiven Principien sich erhebende und vermittelt derselben das vermittelnde

156) Sext. Hypot. II, 110. Math. VIII, 113.

157) Sext. Math. 245 sqq. — ib. 115. vgl. Cic. Acad. II, 47.

158) Sext. Hypot. II, 111. Diog. 73. vgl. Cic. de Fato 6 und Brantl S. 456 f.

159) Alex. in Anal. pr. 106, b. vgl. Brantl S. 468, 172. Diog. 76. Noch andre Beweise für diese Beschränkung der stoischen Syllogistik s. b. Brantl a. a. O. — Auch beide Prämissen wurden wohl *λήμματα* genannt, Sext. Hypot. II, 135.

Denken abschließende, sondern ein dem in Wahrnehmung und Erfahrung Gegebenen lediglich zustimmendes und formirendes Vermögen. War Aristoteles überzeugt durch sorgfältige Anwendung des kategorischen Schlusses von Prämisse zu Prämisse bis zu dem unmittelbaren denkenden Ergreifen des Einfachen, Wesenhaften sich erheben zu können, so mußten die Stoiker nach einer Schlussform sich umsehen, welche die Zustimmung der Vernunft zu dem sinnlich Gegebenen am leichtesten und sichersten herbeizuführen geeignet schien. Daher stellten sie gewisse sich selber bewährende Formen als Musterschlüsse auf, an denen als an sich einleuchtenden, dann die zusammengesetzten geprüft werden sollten. Es waren die schon von Eudemus und Theophrast hervorgehobenen beiden Arten des hypothetischen (*modus ponens* und *tollens*) und die zwei Arten des disjunktiven Schlusses, in deren Mitte sie eine Abart des letzteren einschoben: nicht zugleich ist das Erste und Zweite, das Erste aber ist, also nicht das Zweite¹⁶⁰). Diese einfachen oder Musterschlüsse wurden als abschließende (*περατικοί* und *συναπτικοί*) oder als syllogistisch im engeren Sinne des Wortes bezeichnet, und mit großer Ausführlichkeit die zusammengesetzten (*ἀσύντακτοι* und *ἀπερατικοί*) aufgezählt und auf jene zurückgeführt¹⁶¹). Die zur Prüfung der hypothetischen Schlüsse aufgestellten Normen sind ganz im Einklang mit den für die Urtheile angegebenen Kriterien, theils von der Thatsächlichkeit des Inhalts theils von der Form derselben hergenommen. Alle einfachen oder Musterschlüsse sind zwar ihrer Form nach wahr, aber dem Inhalte nach nur, wenn sie durch die zu Grunde liegende Wahrnehmungen gewährleistet werden¹⁶²); und sie sind entweder beweiskräftig (*ἀποδεικτικοί*) oder nicht, je nachdem sie von Bekanntem auf Unbekanntes oder wieder nur auf Bekanntes führen¹⁶³). Auch soll die Wahrheit

160) Sext. Hyp. II, 137. 156 sq. VIII, 303 u. A. Das Nähere bei Prantl S. 472 ff.

161) Prantl S. 476 ff.

162) Sext. Hypot. II, 138 sq. Diog. 79.

163) Sext. Hypot. II, 140 sqq. bgl. 135 adv. Math. VIII, 316.

des Schlusses an der Wahrheit des aus den Prämissen folgenden Schlussatzes und den Folgerungen daraus geprüft und so die hypothetischen Voraussetzungen bestätigt werden¹⁶⁴). Als schlussumfähig werden alle diejenigen Schlüsse bezeichnet, bei denen das kontradiktorische Gegentheil des Schlussatzes keinen realen Gegensatz gegen die Verbindung der Prämissen bildet¹⁶⁵). Die Stoiker legten daher großes Gewicht auf den apagogischen Beweis. Rücksichtlich der Aufzählung der unschlussfähigen Formen, sowie der weitläufig ausgesprochenen Lehre der Stoiker von den Fehl- und Trugschlüssen muß ich wiederum auf Brantls (S. 486 ff.) sorgfältige Untersuchung verweisen. Darin völlig einverstanden mit ihm, daß die stoische Syllogistik nicht im entferntesten einen Vergleich mit der aristotelischen aushalte, vermag ich doch seine Mißachtung hypothetischer und disjunktiver Schlussformen nicht zu theilen.

5. Wögen auch die Stoiker, wenigstens größtentheils, von ihren Kategorien in der Lehre vom Begriff gehandelt haben, so stehen sie doch in so enger Beziehung zu ihrer Physik, daß es wohl verstatet sein dürfte sie dieser als Einleitung voranzustellen, zumal wir nicht wissen, wie sie an die übrigen Erörterungen über den Begriff geknüpft waren. Die stoische Kategorientafel, vom obersten an sich noch bestimmungslosen Gattungsbegriff (*ἀνωτάτων γένος* oder *γενικώτατον*) ausgehend, sollte die Hauptstufen nachweisen, durch die er fortschreitende Bestimmtheit erlange¹⁶⁶). Jenen obersten noch durchaus unbestimmten Begriff bezeichneten sie als Etwas (*τι*) oder Seiendes (*ὄν*)¹⁶⁶); denn auch das Untörperliche soll

411 sqq. Diog. 45. Gegen die Steffis wird angeführt, daß während sie die Möglichkeit der Beweisführung läugne, sie dieselbe thatsächlich durch den für ihre Behauptung aufgestellten Beweis anerkenne, Sext. Math. VIII, 463 sq. Hypot. II, 186.

164) Sext. Math. VIII, 367. 375.

165) Diog. 77 . . ἀπεραντοι μὲν ὄν τὸ ἀντικείμενων τῆς ἐπιφορᾶς οὐ μάχεται τῇ διὰ τῶν λεημάτων συμπλοκῇ. vgl. Apul. do Interpret. 277 sqq. Oud.

166) Durch die Angaben des Simplicius zu den Kategorien, des Flo-

noch Theil am Seienden haben ¹⁶⁷). Seine erste Bestimmtheit soll es als Substrat (*ὑποκείμενον*) gewinnen, jedoch nur als Träger der hinzukommenden Bestimmungen, deren erste dann die der Beschaffenheit (des *ποιόν*) ist; ohne diese fällt es mit dem schlecht hin bestimmungslosen Stoffe zusammen ¹⁶⁸). Durch den Hauch oder luftartige Spannungen (*τύποι ἀερώδεις*) oder auch befeuchtende Verhältnisse (*σπερματικοὶ λόγοι*), erhält es die erste; ob auch die folgenden näheren Bestimmungen ¹⁶⁹)? Schon diese erste Bestimmtheit ist dann eine vorübergehende augenblickliche, oder zwar dauernde jedoch äußere, oder auch eine innere, wesentliche; das Beschaffene wird zur Beschaffenheit (*ποιότης*) ¹⁷⁰), und diese, oder das durch sie bestimmte Substrat, kann nur Zu- oder Abnahme der Kraft, keine qualitative Veränderung erleiden ¹⁷¹). Dann wird auch wieder ein gemeinsam und eigenthümlich Qualitatives (*κοινῶς* und *ιδίως ποίον*) unterschieden ¹⁷²), und die beherrschende Qualität (*ἔξεις*) von den beherrschten (*ἐκτά*), welche letztere wiederum an den andren Kategorien Theil haben sollen ¹⁷³). Die dritte Kategorie, die des irgendwies Sichverhaltens (*πῶς ἔχον*), umfaßt die angeeigneten Zustände, die im

tinus VI, 1 u. e. A., sowie durch die gründlichen Untersuchungen Trendelenburgs (Geschichte der Kategorien 219 ff.), Zellers (Gesch. III, 59 ff.) und Prantls (Gesch. der Logik I, 426 ff.), sind wir zu genauerer Kenntniß der Kategorienlehre der Stoiker als andrer Theile ihrer Logik gelangt. Diese Untersuchungen hat Petersen (*philosophiae Chrysippeae fundamenta*) eröffnet, jedoch durch zu weitgreifende Folgerungen nicht selten sich irre leiten lassen. — Sext. Hyp. I, 138. II, 86. Diog. 61. — Schol. in Arist. 34, b, 10. Alex. in Top. 155.

167) Seneca Ep. 58. — Das *ὄν* scheint die ältere, das *τι* die neuere Bezeichnung zu sein.

168) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 430, 85 f. Plotin. VI, 1, 25.

169) Plut. Stoicor. rep. 43. Diog. 148.

170) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 431, 91 f.

171) Plut. de commun. not. 44. Stob. Ecl. I, 432 sqq.

172) Stob. l. l. u. A. b. Prantl S. 432 f.

173) Simpl. in Categ. fb. 55. — fb. 42.

Unterschiede von den ἔξεις, als σχέσεις bezeichnet werden¹⁷⁴). Nicht bloß das Wo und Wann, d. h. Unkörperliches, wofür die Stoiker Zeit und Raum hielten, sondern auch die räumlichen und einzelnen qualitative Bestimmtheiten, wie weiß, rechnen sie dahin¹⁷⁵), so daß man wohl kaum sagen kann, sie hätten nichts weiter, als die die Prädikate der Sätze bildenden Ausdrücke (λεξτά) sein sollen. Eine bestimmte Sonderung der hinzukommenden Zustände von den beharrlichen Beschaffenheiten, ganz abgesehen von den vorübergehenden und äußeren, konnte ihnen ohnmöglich gelingen. Das der vierten Kategorie Angehörige endlich (τὰ πρὸς τι πὼς ἔχοντα) sollte statt finden und nicht statt finden können, ohne alle Veränderung des Substrats und seiner Beschaffenheit¹⁷⁶). Ihm subsumirten sie auch das einfache πρὸς τι, welches abgesehen von seiner Bestimmtheit, auf ein Andres sich beziehe¹⁷⁷).

Wochte ursprünglich die Absicht, die aristotelische Kategorienlehre zu vereinfachen¹⁷⁸), wie ja auch schon Xenokrates sie auf eine Zweifelt zurückzuführen gesucht hatte, zu der stoischen Vierheit geleitet haben, augenscheinlich liegt dieser ein wesentlich verschiedener Begriff zu Grunde. An die Stelle des Zwecks, die zu möglichst umsichtiger Begriffsbestimmung erforderlichen Gesichtspunkte vollständig aufzustellen, tritt der Versuch die grundwesentlichen Stufen der Entwicklung des Seienden nachzuweisen, so daß denn auch jede folgende Kategorie eine nähere Bestimmung der vorangegangenen enthalten soll, und wie der Qualität das Substrat, so den beiden

174) Ib. 61 τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐκτιμήτοις καταστήσει χαρακτηρίζεσθαι κτλ. vgl. Prantl 429, 84.

175) Plotin. VI, 1, 30 u. Simpl. in Categ. b. Prantl S. 436, 103 f.

176) Simpl. b. Prantl 435, 101 u. 106.

177) Simpl. 42, 6 (b. Prantl Ann. 101) ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφορὰν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον γένος, πρὸς τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἔξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἰσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐννοῶσαν διαφορὰν, κατὰ ψιλλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρηται, πρὸς τι πὼς ἔχον ἔσται· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθεν τινῶν προσθόνται πρὸς τὴν υπόστασιν κτλ. vgl. Ann. 108 bei Prantl u. Sext. Math. VIII, 454 (109 ib.).

178) Simpl. f. 16, b.

letzten Kategorien das qualitativ bestimmte Substrat vorausgesetzt werden muß. Auf die Weise aber leitet die Kategorienlehre der Stoiker unmittelbar zu ihrer Physik über.

4. Die Physik der Stoiker.

a. Die Grundlegung derselben.

1. Ueber die Gliederung derselben sind die Berichte sehr unzureichend und theilweise verworren: nur sehen wir wie weitsehnig sie war und dürfen schließen, daß in der Sonderung und Anordnung der Theile Verschiedenheiten unter den Stoikern statt fanden¹⁷⁹⁾. Am üblichsten scheint die Dreitheilung, Lehre von der Welt, von den Elementen und von der Begründung (*αιτιολογικόν*) gewesen zu sein. — Die Lehre von der Welt zerfiel dann wieder in einen mathematischen und einen physikalischen Theil; ähnlich die Actiologie, und zwar so daß in dem eigentlich naturwissenschaftlichen Theile von der Wesenheit der Natur, von der Seele und der Naturlehre bis zur Arzneikunde hinunter; im mathematischen Theile von der Optik, Meteorologie u. s. w. gehandelt ward¹⁸⁰⁾. Der Inhalt des

179) Darauf deutet schon die Sonderung des *ειδικῶς* und *γενικῶς*, bei Diogenes 132, und die Angaben des Seneca Ep. 89. In der Einteilung nach Arten (Gegenständen?) werden aufgeführt: *ὁ περὶ σωμάτων τόπος καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ τεράτων καὶ τόπου καὶ κενού*. Hier also keine Spur weder von der Zweitheilung Seneca's in Körperliches und Unkörperliches, wenn man nicht etwa *περὶ τόπου καὶ κενού* auf letzteres beziehen will, noch auch von Sonderung eines aitiologischen und zweier nicht aitiologischer Theile, noch endlich von einer gesonderten mathematischen und physikalischen Behandlung jener nicht aitiologischen Theile. vgl. d. folg. Anmerkungen.

180) Diog. l. l. *τὸν δὲ περὶ τοῦ κόσμου (τόπου) διαιρεῖσθαι φασιν εἰς δύο μέρη· μίᾳ γὰρ σκέψει ἐπικοινωνεῖν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθηματικῶν, καὶ ἣν ζητοῦσι περὶ τε τῶν ἀπλανῶν καὶ τῶν πλανωμένων, οἷον, εἰ ὁ ἥλιός ἐστι τηλικούτος ἥλικος φαίνεται . . . καὶ περὶ διήσεως κτλ.* 133 *ἐτέραν δ' αὐτοῦ σκέψιν εἶναι ἣτις μόνοις τοῖς φυσικοῖς ἐπιβάλλει, καὶ ἣν ζητεῖται ἢ τ' οὐσία αὐτοῦ . . . καὶ εἰ προνοῶν διο-*

ersten Theils wird also wohl dem der zwei ersten Bücher des Aristoteles vom Himmel entsprochen haben und unsrer Kosmologie; wie aber ohne alle aetiologische Betrachtung, zumal er auch die mathematische Erörterung nicht ausschloß, begreift sich nicht leicht. Keinen Falls sind wir im Stande aus den sehr spärlichen Angaben auch nur die Grundlinien derselben uns zu verdeutlichen. Noch weniger klar ist die Zweitheilung bei Seneca¹⁸¹⁾ in Körperliches und Unkörperliches und des Körperlichen in Das was wirkt und das was gewirkt wird, d. h. die Elemente; und die Eintheilung des letzteren Abschnitts wiederum, nach Einigen, in die Lehre vom Stoff, von der alles bewegenden Ursache und von den Elementen. Sollte nun der Theil vom Unkörperlichen, von Zeit und Raum und vom Leeren gehandelt oder in die Logik (die *λεκτά*) übergriffen haben? Ueberhaupt sind uns von diesem weitschichtigen Gebäude nur vereinzelte Bruchstücke erhalten. Wir werden am besten thun sie in einer uns möglichst faßlichen Weise und zwar so zu verknüpfen, daß wir mit Dem beginnen, was sich der Logik der Stoiker zunächst anschließt, und mit Dem endigen, was am unmittelbarsten zur Ethik derselben überleitet, mit ihren Lehren von der Gottheit, der Vorsehung und der Nothwendigkeit.

2. Die stoische Grundvoraussetzung war, daß Alles was zu wirken und zu leiden vermöge körperlich sei, mithin nur dieses das

κεῖται κτλ. τὸν τ' αἰτιολογικὸν εἶναι καὶ αὐτὸν διμερῆ· μὲν δὲ αὐτοῦ ἐπισκέψαι ἐπικοινωνεῖν τὴν τῶν λατρῶν ζήτησιν, καὶ ἣν ζητοῦσι περὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ γινόμενων καὶ περὶ σπερμάτων καὶ τῶν τοῖτοις ὁμοίων· τοῦ δ' ἑτέρου καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντιποιεῖσθαι, οἷον πῶς ὁρῶμεν, τίς ἢ αἰτία τῆς καταιγίδος φαντασίας, ὅπως νέφη συνίσταται κτλ. also Erklärung physischer und meteorologischer Erscheinungen.

181) Seneca Ep. 89 Naturalis pars philosophiae in duo scinditur, corporalia et incorporalia. Utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus; corporum locum in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur; gignuntur autem elementa. Ipso elementi locus, ut quidam putant, simplex est; ut quidam, in materiam et eam omnia moventem et elementa dividitur.

Wirkliche, das wahrhaft Seiende ¹⁸²⁾: alles Unkörperliche ein bloßes Anhaftendes und eine Aussage ¹⁸³⁾. Ganz nominalistisch mußte daher das Allgemeine für ein Unwesenhaftes, Unwirkliches, für bloße Abstraktion gehalten werden, die nur mehr oder weniger Geltung habe, je mehr oder weniger sie durch die Wirklichkeit des zu Grunde liegenden Einzelnen und Körperlichen gewährleistet werde. An die Stelle allgemeiner Naturgesetze traten die Verhältnisse oder Begriffe der Besamung. Nun erklärte zwar Apollodorus den Körper für das was drei Dimensionen habe ¹⁸⁴⁾, doch im weiteren Sinne hielt man auch die die Körper zusammenhaltenden Enstströmungen für ein Körperliches ¹⁸⁵⁾; so daß ich mit Ritter (III, 377) behaupten muß, die Stoiker hätten den Begriff des Körpers in einer über jene Definition hinausgehenden Bedeutung genommen. Nur so vermochten sie das Gute, die Weisheit, die geistigen und materiellen Eigenschaften und Thätigkeiten, wie das Gehen und Tanzen, für Körper oder Körperliches zu halten ¹⁸⁶⁾; ja die Wahrheit selber, wiewohl das Wahre unkörperlich sein sollte, sofern jene unmittelbar auf dem selber körperlichen Weltgeist (*ἡγεμονικόν*), dieses nur auf dem unkörperlichen Urtheil (*ἄσ/ωμα*) und der Aussage (*λεκτόν*) beruhe ¹⁸⁷⁾. Nur will Seneca diese Unterscheidung nicht, wie andre Stoiker, auf Weisheit und weise sein ausgedehnt wissen ¹⁸⁸⁾. In der Zurückführung aller geistigen und materiellen Thätigkeiten und Eigenschaften mußten die Stoiker allerdings auf allgemeine Behauptungen sich beschränken; erfahrungsmäßige Durch-

182) ob. Ann. 44. vgl. Plut. commun. not. 30. Plac. IV, 20. Dlog. 150.

183) Stob. Ecl. I, 338 οὐ δὲ αἰτιον οὔτε ὄν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκός καὶ κατηγορημα (nach Posidonius). vgl. Zeno's Unterscheidung von αἰτιον und κατηγορημα, ob. Ann. 57.

184) Dlog. 135 τὸ τριχῇ διαστατόν.

185) Plut. Stoic. rep. 43 ἄερες, πνεύματα, τόνοι ἀερώδεις.

186) Seneca Ep. 117. 106. 102. 115. Plut. commun. not. 45.

187) Sehr ausführlich befürworteten die Stoiker diese Unterscheidung f. Sext. Math. VII, 38. Hypot. II, 81.

188) Seneca Epist. 117.

führung im Einzelnen (und darauf hätten sie doch als Sensualisten Bedacht nehmen müssen) konnte ihnen ohnmöglich gelingen; eben so wenig die Nachweisung daß was sie für unkörperlich erklärten, unwirksam sei. Wirken nicht abstrakte Vorstellungen, Urtheile und Aussagen, selbst wenn sie falsch sind? Die Bezeichnung derselben als Anhaftendes oder Hinzugekommenes oder wie wir sonst ihre *συμβεβηκότα* fassen mögen, — eine begriffliche Bestimmung fehlt, — konnte ohnmöglich ausreichen, um von Raum und Zeit hier noch nicht zu reden. Einige, wie Basilides, Lehrer Mark Aurels, wollten daher Nichts für unkörperlich halten¹⁸⁹⁾. Auch über das Sein der Aussagen (des *λεκτόν*) fand bei ihnen endloser Streit statt¹⁹⁰⁾. Besser begreift sich, wie sie Tag und Nacht, die Tages- und Nachtzeiten, den Monat, die Monatstage, das Jahr und die Jahreszeiten für Körper und körperlich halten konnten¹⁹¹⁾; beruhen sie ja auf bestimmten Zuständen der Sonne und des Mondes, der Atmosphäre u. s. w.

B. Versuchten nun auch die Stoiker alles wahrhaft Seiende auf das Körperliche zurückzuführen und bezeichneten sie daher den Urstoff als Wesenheit alles Seienden¹⁹²⁾, so mußten sie doch innerhalb desselben eine Zweifelt des Leidenden und Wirkenden unterscheiden, den an sich qualitätslosen Stoff und die aus ihm Jegliches gestaltende Gottheit¹⁹³⁾; ersterer sollte weder wachsen noch abnehmen, wohl aber getheilt und gemischt werden können und zu Allem bereit sein, was die Vernunft, d. h. das schaffende Princip aus ihr bilden wolle¹⁹⁴⁾. Von der einen Seite sind die Stoiker

189) Sext. Math. VIII, 258. Ib. Fabric. . . *οὐ περὶ τὸν Βασιλίδην, οὗτος ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.*

190) Sext. ib. 262.

191) Chrysipp. bei Plut. commun. not. 45. vgl. Stob. Ecl. I, 260 sq. 558.

192) Diog. 150. Stob. Ecl. I, 325. Sext. Math. X, 312 *ἀρχὴ γὰρ κατ' αὐτοὺς ἐστὶν ἡ ἁποιοῦς ἔλη καὶ δι' ἑλῶν τρεπτή.*

193) Sext. Math. IX, 11. Diog. 134. Stob. Ecl. I, 304.

194) Sen. Ep. 65. Stob. Ecl. 322. Plut. commun. not. 48 *ἡ (ἐλὴ)*

Zeno und der folgenden Stoa kein wesentlicher Unterschied statt gefunden zu haben. Besonders mit dem was Stobäus, angeblich authentisch, von der zenonischen Darstellung mittheilt ²⁰⁰), stimmen die späteren Angaben im Wesentlichen überein; nur soll dem Chrysippus zufolge, der aus der verdünnten Luft hervorgehende Aether die Welt umkreisen ²⁰¹). So entlehnen auch die Stoiker vom Heraclit die Annahme, das Wasser sei die Mittelstufe des Werdens und Bestehens der Dinge. Nicht minder schließen sie sich ihm in der Lehre von dem periodischen Wechsel der Weltbildung, aus dem reinen, für sich gewesenen Aether und der Rückkehr in denselben, an. Erst in der Weltbildung soll, nach Chrysippus, Körper und Seele sich sondern; vorher das All (κόσμος) durchweg feurig, Seele und Leitendes seiner selber gewesen sein, und als Zeus wachsen bis er Alles in sich selber verzehrt habe. Es tritt daher nicht, wie bei'm Tode, eine Trennung von Körper und Seele ein, sondern die Welt lebt bei der Weltverbrennung in ihrem Urgrunde, wie es Numenius ausdrückt, als Saame fort, aus dem sie dann wieder, wie sie früher war, sich erzeugt. Nach der Weltverbrennung ist das Ganze verständig und weise, alles Böse (und Unvollkommene) muß ausgetilgt sein ²⁰²). Soll aber im ewigen Einerlei die Welt immer

200) Ich theile hier die dort (48) nur angeführte Stelle des Stobaeus Ecl. I, 370 wörtlich mit: Ζήνων δὲ οὕτως ἀποφαίνεται διαρρήθην· τοιαύτην δέησει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας. ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' αἰέρος γένηται, τὸ μὲν τι ὑψίστασθαι καὶ γῆν οὐκίστασθαι· ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου αἶρα γίγνεσθαι, ἐκ τινος δὲ τοῦ αἰέρος πῦρ ἐκείπταιν. Bei Dlog. 142 wird noch bestimmter hervorgehoben die Theilung des Wassers oder Flüssigen (ὕγροτης) in Erde und Luft, und die Verflüchtigung dieser zum Feuer: τὸ δὲ λεπτομερές (ὅταν) ἐκκερωθῇ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλεον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ. Seine Annahme vom Wasser als Mittelstufe übertrug Zeno auch auf das hesiodische Chaos, welches für das erste Gewordene haltend, er von χειῶσαι ableitete, Philo de Incorrupt. Mundi 941, d. Hoessch. Schol. ad Apollon. Rhod. I, 498 u. A.

201) Aehnlich Chrysipp b. Plut. Stolo. rep. 41, und λεπτυνομένου δὲ τοῦ αἰέρος ὁ αἰθήρ περιέχεται κύκλῳ. vgl. folg. Anm.

202) b. Plut. a. a. O. διόλου μὲν γὰρ ὧν ὁ κόσμος πυρώδης εἶ-

wiederum mit allen ihren Unvollkommenheiten sich erneuern? Sollten nicht wenigstens einige der Stoiker der Hoffnung sich getröstet haben, die Wiederbringung der Dinge werde eine stets vollkommnere werden? Die Annahme einer schlechtthin gleichen Wiederkehr der Dinge, Menschen und Verhältnisse, wie Nemesis sie den Stoikern beilegt und Chrysippus sie ausgesprochen zu haben scheint, möchten wir nicht für eine in der Stoa zu anschließlicher Weltung gelangten halten²⁰³). Aber freilich konnte die ganze Lehre von Weltverbrennung und Wiedererzeugung, welche auch Heraclitus poetische Bezeichnungen, Sättigung und Verlangen, beibehalten hatte²⁰⁴), zu wissenschaftlicher Ausbildung nicht gelangen. Willkürlich mußte man die Dauer der Weltperioden bestimmen²⁰⁵), und

ὅτι καὶ ψυχὴ ἐστὶν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτι δὲ μεταβαλὼν εἰς τὸ ἰγρόν καὶ τὴν ἐκπολεμῆσαι ψυχὴν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μεταβάλλων ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον. — de Stoicor. repugn. 39 Chrysipp. ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μὲν ἐστὶ ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν, αὐξάνει δὲ συνεχῶς μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν ἐξανάλωσῃ τὴν ἕλην, οὐ φητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον. — Numon. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 18 Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἡρῶσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν ὅλα πρότερον ἦν. — Plut. commun. not. 17 ὅταν ἐκπυρώσῃ τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὅποιον ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμον ἔστι τηλικαῦτα καὶ σοφόν. vgl. Cic. N. Deor. II, 46. Acad. II, 37. Senec. Consol. ad Marciam c. 25 extr. Diog. (200).

203) Nemesis natur. Hom. c. 38. Chrys. b. Laontan. Inst. VII, 23. vgl. Marc. Aurel. VII, 19. Dagegen Seneca natural. Quaest. III, 30 omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus. ib. 24 cum Deo visum ordiri meliora, vetera finire.

204) κόσμος καὶ χρησμὸς ἐν, Plut. de El' ap' Delph. c. 9. vgl. Philo Alleg. III, 62 Mang.

205) Nach Plutarch l. l. soll die Epoche des κόσμος, des Weltalters, des reinen Feuers, nur von längerer Dauer sein als die der Verweltlichung, der χρησμὸς ἐν. Ueber die verschiedenen Berechnungsweisen und Zahlenangaben s. I. Lipsius, Stoic. Physiol. II, 22. vgl. Zeller S. 82, 3.

Zeno und der folgenden Stoa kein wesentlicher Unterschied statt gefunden zu haben. Besonders mit dem was Stobäus, angeblich authentisch, von der zenonischen Darstellung mittheilt ²⁰⁰), stimmen die späteren Angaben im Wesentlichen überein; nur soll dem Chrysippus zufolge, der aus der verdünnten Luft hervorgehende Aether die Welt umkreisen ²⁰¹). So entlehnen auch die Stoiker vom Heraclit die Annahme, das Wasser sei die Mittelstufe des Werdens und Bestehens der Dinge. Nicht minder schließen sie sich ihm in der Lehre von dem periodischen Wechsel der Weltbildung, aus dem reinen, für sich gewesenen Aether und der Rückkehr in denselben, an. Erst in der Weltbildung soll, nach Chrysippus, Körper und Seele sich sondern; vorher das All (κόσμος) durchweg feurig, Seele und Leitendes seiner selber gewesen sein, und als Zeus wachsen bis er Alles in sich selber verzehrt habe. Es tritt daher nicht, wie bei'm Tode, eine Trennung von Körper und Seele ein, sondern die Welt lebt bei der Weltverbrennung in ihrem Urgrunde, wie es Numenius ausdrückt, als Saame fort, aus dem sie dann wieder, wie sie früher war, sich erzeugt. Nach der Weltverbrennung ist das Ganze verständig und weise, alles Böse (und Unvollkommene) muß ausgetilgt sein ²⁰²). Soll aber im ewigen Einerlei die Welt immer

200) Ich theile hier die dort (48) nur angeführte Stelle des Stobaeus Eccl. I, 370 wörtlich mit: Ζήνων δὲ οὕτως ἀποφαίνεται διαῤῃσθην· τοιαύτην δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν· ἐκ τῆς οὐσίας. ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' αἰέρος γένηται, τὸ μὲν τι ὑψίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι· ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμείνειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου αἶερα γίνεσθαι, ἐκ τινος δὲ τοῦ αἰέρος πῦρ ἐκείπταιν. Bei Dlog. 142 wird noch bestimmter hervorgehoben die Theilung des Wassers oder Flüssigen (ὑγρότης) in Erde und Luft, und die Verflüchtigung dieser zum Feuer: τὸ δὲ λεπτομερές (ὅταν) ἐξαιρωθῇ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλεον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ. Seine Annahme vom Wasser als Mittelstufe übertrug Zeno auch auf das hesiodische Chaos, welches für das erste Gewordene haltend, er von χεισθαι ableitete, Philo de Incoorrupt. Mundi 941, d. Hoessch. Schol. ad Apollon. Rhod. I, 498 u. A.

201) Aehnlich Chrysipp b. Plut. Stolo. rep. 41, und λεπτυνόμενον δὲ τοῦ αἰέρος ὁ αἰθήρ περιέχεται κύκλῳ. vgl. folg. Anm.

202) b. Plut. a. a. O. διόλου μὲν γὰρ ὧν ὁ κόσμος πυρώδης εἶ-

wiederum mit allen ihren Unvollkommenheiten sich erneuern? Sollten nicht wenigstens einige der Stoiker der Hoffnung sich getröstet haben, die Wiederbringung der Dinge werde eine stets vollkommnere werden? Die Annahme einer schlechthin gleichen Wiederkehr der Dinge, Menschen und Verhältnisse, wie Nemesius sie den Stoikern beilegt und Chrysippus sie ausgesprochen zu haben scheint, möchten wir nicht für eine in der Stoa zu ausschließlicher Weltung gelangten halten²⁰³). Aber freilich konnte die ganze Lehre von Weltverbrennung und Wiedererzeugung, welche auch Heraklits poetische Bezeichnungen, Sättigung und Verlangen, beibehalten hatte²⁰⁴), zu wissenschaftlicher Ausbildung nicht gelangen. Willkürlich mußte man die Dauer der Weltperioden bestimmen²⁰⁵), und

ὅτι καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου ἀπολείπεται καὶ ἀνακατασκευάζεται καὶ πάλιν ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀναστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον. — de Stoicor. repugn. 39 Chrysipp. λέγει γὰρ ὁ θάνατος μὲν ἐστὶ ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν, αἰσθεται δὲ συνεχῶς μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον. — Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 18 Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἠρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν ὅσα πρότερον ἦν. — Plut. commun. not. 17 ὅταν ἐκπεράσῃ τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὅτι οὐδὲ ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμον ἐστὶ τηλικαῦτα καὶ σοφὸν. vgl. Cic. N. Deor. II, 46. Acad. II, 37. Senec. Consol. ad Marciam c. 25 extr. Diog. (200).

203) Nemesius natur. Hom. c. 38. Chrys. b. Laontan. Inst. VII, 23. vgl. Marc. Aurel. VII, 19. Dagegen Seneca natural. Quaest. III, 30 omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo insolui scelorum et mellioribus auspiciis natus. ib. 24 cum Deo visum ordiri meliora, vetera finire.

204) κόσμος und χρησμοσύνη, Plut. de El' ap. Delph. c. 9. vgl. Philo Alleg. III, 62 Mang.

205) Nach Plutarch l. I. soll die Epoche des κόσμος, des Weltseins des reinen Feuers, nur von längerer Dauer sein als die der Verweltlichung, der χρησμοσύνη. Ueber die verschiedenen Berechnungsweisen und Zahlenangaben l. I. Lipsius, Stoeic. Physiol. II, 22. vgl. Zeller S. 82, 3.

sehr natürlich, daß mehrere Stoiker die Lehre theils bezweifelten, theils verwarfen und an die Stelle derselben die aristotelische Annahme der Weltewigkeit setzten²⁰⁶). Wenn einige Stoiker (allgemeine Annahme scheint es nicht gewesen zu sein) mit der Weltverbrennung, dem großen kyklischen Sommer, einen entsprechenden Winter (Untergang durch Wasser) wechseln ließen²⁰⁷), so scheinen sie Anhalt für die Lehre vom periodischen Wechsel in Thatfachen der Erfahrung gesucht zu haben. — Die neue Welt sollte im unendlichen leeren Weltraume entstehen, den sie als Bedingung der entstehenden und bestehenden Welt für nothwendig hielten, während sie Inwesenheit desselben in der Welt durchaus läugneten und gänzliche Durchdringbarkeit der Körper behaupteten²⁰⁸), indem sie wohl auf den Alles durchdringenden Hauch sich verließen. So wie in der Weltbildung bei Uebergang ins Feuchte, Körper und Seele aus einander treten sollten, so auch das Wirkende und Leidende, und zwar so daß ersteres der Luft und dem Feuer, letzteres der Erde und dem Wasser einwohne²⁰⁹). Daß die Stoiker vom Heraklit sich entfernend die Vierheit der Elemente annahmen und sie für qualitativ bestimmte Grundstufen des Daseins hielten, kann uns nicht befremden; wohl aber daß sie ohne Berücksichtigung der aristotelischen Einreden, jedes derselben doch wiederum auf je ein Glied

206) Schon Boëthius soll Weltewigkeit angenommen und ihm sollen andre Stoiker gefolgt sein, Philo incorruptile mundi 947. Hübsh. Arius Didymus b. Euseb. Praep. Ev. XV, 18. Doch stehen mit diesen Angaben andre, namentlich rücksichtlich des Posidonius, nicht im Einklang, s. Zeller 83, Anm. Nur vom Panditius wird der Zweifel an peribolischer Weltverbrennung bestimmt bezeugt, Cic. Nat. Deor. II, 46. Diog. 142.

207) Seneca natur. Quaest. III, 28 sq. Censor. de Dia. Nat. nach Lipsius' Emendation, physiol. Stoicor. II, 21.

208) Plat. Placit. II, 9. Stob. Ecl. II, 390 sq. u. A. — Plut. comm. not. 37 . . καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μηδετέρου περιέχοντος κτλ. vgl. Stob. Ecl. I, 376. Didym. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 κενὸν δὲ μὴδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ (τῷ κόσμῳ).

209) Chrysipp. b. Plut. (202). — Plut. comm. not. 43. Nemesius, nat. Hom. 5. Seneca Quaest. Natur. III, 10.

der beiden Gegensätze des Warmen und Kalten, Festen und Flüssigen zurückführten, und zwar das Feuer auf das Warme, die Luft auf das Kalte, das Wasser auf das Flüssige, die Erde auf das Feste ²¹⁰). Ganz abgesehen davon daß sie die Flüssigkeit der Luft gänzlich außer Acht ließen, begaben sie sich auch alles Erklärungsgrundes rücksichtlich des Uebergangs der Elemente in einander. Nach Maßgabe ihrer Schwere sollten sie sich im kugelförmigen Weltgebäude übereinander lagern, und wie die Erde in der Mitte, so auch das ganze Weltgebäude kraft seiner Schwere festgehalten werden ²¹¹). Durch die Annahme daß die vier Urstoffe in den Dingen nirgend rein vorkämen ²¹²), mochten sie der Frage nach dem Uebergang derselben in einander begegnen zu können glauben und unterschieden verschiedene Arten der Mischung, je nachdem die Theile nebeneinander gesondert blieben (*παράθεσις*), oder in durchgehender Ausdehnung (*ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων*) auf trockenem (*μὲν*) oder nassem Wege (*κρᾶσις*) sich durchdrängen, oder endlich ihre Eigenschaften in Eins sammengingen ²¹³).

2. Erklärten die Stoiker Zeit, Raum und Leeres für Nichtseinsdes, weil Unkörperliches, so scheinen sie sich damit zugleich der Untersuchung über diese schwierigen Begriffe überhoben zu haben. Während sie sich mit Namensklärungen von Raum und dem Leeren begnügten ²¹⁴), ließ Erörterung des Zeitbegriffs sich nicht so leicht abweisen. Daß die Zeit Bewegung voraussetze, erkannten sie an, und Chrysippus faßte sie als Intervall der Bewegung, sofern sie

210) Diog. 137.

211) Diog. ib. u. 155. Plut. Plac. I, 12, 5 u. A. — Clé. N. D. II, 17 sq. Diog. 140. 137. 155 u. A. — Gené b. Stob. Ecl. 406. Plut. def. Orac. 28.

212) Seneca quaest. Nat. III, 10 in omnibus sunt omnia . . . ex omnibus omnia fiunt. Alex. Aphrod. de Anima II, 148. Stoc. Ecl. I, 314. Marc. Aurel. VII, 47.

213) Stob. Ecl. I, 376. vgl. Diog. 151.

214) Sext. Hypot. III, 124 Chrysipp. Stob. Ecl. I, 390 sq. Die Unterscheidung von τόπος und χώρα ist unerheblich.

das Maß der Schnelligkeit und Langsamkeit sei, oder auch als das der Bewegung der Welt folgende Intervall²¹⁵), — Erklärungen welche ihre Abhängigkeit von Aristoteles vergeblich zu verlängern streben. Gleich dem Leeren soll die Zeit unendlich ausgedehnt der Vergangenheit wie der Zukunft nach, dazu gleich dem Stoffe ins Unendliche theilbar sein, ohne daß das Theilbare jedoch aus unendlich vielen Theilen bestünde²¹⁶). Auch die Frage nach dem Realen in der Zeit wird berührt und dieses auf das Gegenwärtige beschränkt, Vergangenheit und Zukunft den bloßen Aussagen zugezählt, jedoch anerkannt, auch das Gegenwärtige bestehe nur als Grenze zwischen Zukunft und Vergangenheit²¹⁷). Die Frage, ob Etwas vor der Zeit gewesen sei, beantwortet Seneca durch Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit²¹⁸). Noch weniger Spuren eigener Forschung finden sich in den allerdings sehr spärlichen Nachrichten über die stoischen Vorstellungen vom Weltgebäude und von den meteorologischen Erscheinungen. Die Unterscheidung zwischen der Welt mit dem Leeren und ohne dasselbe (dem *ὅλον* und *πᾶν*), deren ersteres weder körperlich noch unkörperlich sein soll, ist kaum erwähnenswerth. Auch nicht die dreifache Bedeutung von Welt²¹⁹). Auf Sichtung jener Nachrich-

215) Stob. Ecl. I, 260 . . *κινήσεως διάστημα, καθ' ὃ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει.* vgl. Posidonius b. Stob. 258.

216) Stob. l. l. *ὥστε μήθ' ἔνα κατ' ἀπαρισμὸν ἐνεστᾶναι χρόνον ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι.* Diog. 150 *οὐκ ἄπειρον δέ φησιν αὐτὴν (τὴν τομήν) ὁ Χρύσιππος· οὐ γάρ ἐστι τι ἄπειρον, εἰς ὃ γίνεται ἡ τομή ἀλλ' ἀκαταληκτός ἐστι.*

217) Plut. commun. not. 41 *Χρύσιππος . . . „τὸ μὲν παρῳχθ- μένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφαστηκέναι, φησὶ, μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός.“* Id. ib. *„τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός.“* Posidonius b. Stob. Ecl. I, 258 . . *τὸ δὲ νῦν καὶ τὰ ὅμοια ἐν πλάτει (χρόνου) καὶ οὐχὶ κατ' ἀπαρσι- μὸν νοεῖσθαι.* vgl. Seneca de brev. Vitae c. 10.

218) Seneca Ep. 89.

219) Sext. Math. IX, 382. Diog. 148. Plut. commun. not. 80. — Diog. 137 sq. u. A. vgl. Arist. 424 f.

ten müssen wir hier verzichten; auf einige wenige werden wir zurückzukommen Gelegenheit haben. An umfassendem Schema für Betrachtung der Dinge und Wesen fehlte es ihnen jedoch nicht. Sie unterschieden vier Arten zur Einheit gelangter Körper, die durch Wirkksamkeit der nackten (bewegenden?) Kraft (*ψιλή ἐξίς*) zusammengehaltenen unorganischen, die von der Natur (*φύσις*) durchdrungenen organischen der Pflanzen, die beseelten der Thiere und die mit vernünftiger Seele begabten ²²⁰⁾, — also nach Voraussetzung einer vierfachen Art der Wirkksamkeit der Weltkraft. Der höchsten Stufe der Wesen werden auch die Himmelskörper, als vernünftige und selige zugezählt. Sie, die göttlichsten und höchsten Weltwesen, sollen reinen ätherischen Stoffes sein, jedoch durch die Ausdünstungen der Erde, der Flüsse und des Meeres genährt werden ²²¹⁾, je nach dem verschiedenen Range, den sie in den himmlischen Regionen einnehmen, — eine Ausbildung der heraklitischen Lehre, die der Ephesier schwerlich sich würde haben gefallen lassen. Im Uebrigen schlossen sie sich dem platonischen Planetensystem an. Die von Aristoteles und Theophrast angebahnten Untersuchungen über den Bau der Pflanzen und Thiere fortzuführen, fühlten die Stoiker sich nicht angeregt; nur auf Das was letzteren mit dem Menschen gemeinsam ist, richteten sie ihre Aufmerksamkeit, und scheinen auch nicht sonderlich bestrebt gewesen zu sein von den verschiedenen Wirkungsweisen jener vierfachen Stufen der Weltkraft sich Rechenschaft zu geben.

3. Die Seele, die menschliche wie die thierische, mußten sie, nach Maßgabe ihrer Grundvoraussetzung, für körperlich halten und beriefen sich, gleich den Epikureern, darauf, daß nichts Unkörperliches das Körperliche zu berühren, mit ihm zu leiden und von ihm getrennt zu werden vermöge ²²²⁾. Ferner darauf, daß Leben und

220) Sext. Math. IX, 81. — Plut. virt. mor. 12 u. M. Aurel. u. A. fügen die vierte Stufe hinzu. vgl. Krüger 383. Zeller 97, 5.

221) Cic. Nat. Deor. II, 15. 16. Acad. II, 37. Plut. Stoic. repugn. 41 u. v. A. s. vorzüglich Krüger's Forsch. 385 ff. vgl. Zeller 98 f. 3. 1.

222) Kleantes und Chrysippus b. Nemes. de nat. Hom. p. 33 sq. Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

Bewegung nur aus Lebenswärme sich ableiten lasse und daß mit der Zeugung auch die geistigen Eigenschaften sich fortpflanzten²²³). Mag die Seele als Hauch oder warmer Hauch oder als Feuer bezeichnet werden, an das Blut gebunden, soll sie von den Ausdünstungen desselben genährt werden, und durch den ganzen Körper verbreitet, ihn in innigster Weise durchdringen. In Folge der Theilbarkeit alles Stoffes gehe, nehmen sie an, bei der Zeugung ein Theil des Seelenwesens auf das Erzeugte über, entwickle sich vor der Geburt als Pflanzenseele und gestalte sich nach der Geburt, kraft der Einwirkung der äußeren Luft, zur Thierseele. Obgleich durch den ganzen Körper verbreitet, wird doch der Hauptsitz der Seele in der Brust oder im Herzen als Centralorgan für den Athmungsproceß und die Stimme, oder nach der Annahme einiger andrer, im Gehirn gesucht²²⁴). Vom Centralorgan sollten dann, durch Luftströmungen vermittelt, die verschiedenen Seelenfunktionen ausgehn, deren sie sieben. annahmen, die fünf Sinne, das Zeugungs- und das Sprachvermögen, beherrscht von dem obersten Denk- oder Vernunftvermögen²²⁵). Wir wollen nicht in Vergleichung der Physiologie der Stoiker mit der des Aristoteles eingehn, die, so weit unsre Nachrichten von ersterer reichen, zum Nachtheil jener gereichen müßte, dürfen aber wohl uns freuen daß sie die Zusammengehörigkeit von Sprach- und Vernunftvermögen so entschieden anerkannten und daß sie die Einheit des Seelenwesens so bestimmt festhielten; auf die leitende oder Grundkraft, den Sitz des Ich, führen sie auch die Empfindung und Begehrung zurück²²⁶).

223) Cic. N. Deor. III, 14. Diog. 156 sq. — Cleanthes b. Nemesius p. 32.

224) s. die Belegstellen b. Zeller S. 100 ff.

225) Galen. de Hippocr. et Plat. III, 1. Diog. 110. 157. Stob. Ecl. I, 878. Plut. Plac. IV, 4.

226) Cleanth. Hymn. 4. — Plut. de virt. mor. 3 . . . ὁ δὲ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἔξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν. Den Thieren wollte Chrysippus daher keine πάθη zu-

In dieser Beziehung kam ihnen ihre materialistische Voranssetzung zu Hülfe. Gleichwie die Gottheit als Weltseele die ganze Welt durchdringen und lenken soll, so auch die menschliche Seele, ein Theil oder Ausfluß derselben, alle ihre Thätigkeiten; und Posidonius hatte, im Anschluß an Plato's Timäus, die Erkenntniß der Natur auf die uns eingeborene göttliche Vernunft zurückgeführt²²⁷⁾.

3. Die stoische Gotteslehre.

1. Die von Zeno begonnene Zueinsbildung von Natur und Gottheit wird von den folgenden Stoikern fortgeführt, doch mit bestimmterer Beachtung der dabei hervortretenden Schwierigkeiten. Auf die von den verschiedenen Stoikern in von einander abweichender Weise versuchten Bezeichnungen des *Änிடιου* näher einzugehn, in welchem sie die Wesenheit oder die Wirksamkeit der Gottheit suchten, verlohnt sich kaum der Mühe²²⁸⁾. Es sollte der Sinnenwelt angehören und doch, daß mußten sie sich bescheiden, durch sinnliche Wahrnehmung nicht zu erreichen, durch Erfahrung nicht zu bewähren sein. Sie hätten immerhin sich begnügen können zu sagen, was sie im Sinne trügen, wäre das denkbar Feinste im ganzen Gebiete des Stoffartigen, zumal der Wechsel der Ausdrücke, deren sie sich zur Bezeichnung desselben bedienten⁽¹⁹⁸⁾, von ihrem Bewußtsein zeugt, die völlig entsprechende nicht finden zu können. Das, worauf es ihnen hätte ankommen müssen, jenen göttlichen

gesehen und bezeichnet die *θεσις* als *ὁρμη λογική*, v. Galen. I. I. V, 6. IV, 2. — Id. ib. II, 2 *καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο δεικνύοντες αὐτοὺς ἐν τῷ ἀπορρίπτειν τὴν διάνοιαν εἶναι.*

227) Epictet. Diss. I, 18, 6. M. Aurel. II, 4. V, 27. IX, 8. XII, 30. Seneca, Ep. 41. — Posidon, nach Sext. Math. VII, 93 . . . οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὁφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου. Auch Cleanthes Hymn. v. 12 σὺ (Zeus) κατευθύνεις ποιεῖν τὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ κτλ. Noch entschiedener legt Zamblichus v. Stob. Ecl. I, 886 den Stoikern die Lehre bei, *εἰς τὴν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διαφέρει.*

228) eb. Ann. 198. vgl. Zeller S. 71, 2. 72, 1. 75, 1.

Stoff so zu bezeichnen, daß mindestens Hinweisungen darin auf die über alles Stoffliche hinausliegenden Prädikate, die sie der Gottheit beizulegen sich gedrungen sahen, sich gefunden hätten, war ohnmöglich. Eher mochten sie wähen die Wirkungsweisen der Gottheit durch das Bild von Hauch- und Luftströmungen veranschaulichen zu können, wie wenig sie auch dieses Bild in den Bereich erfahrungsmäßiger Vorgänge zu ziehen vermochten. Ähnlich verhält sich mit den verschiedenen Versuchen die Stelle im Weltall zu bezeichnen, von wo aus Gott die Welt lenkte und durchbringe: Cleanthes behauptete, von der Sonne aus, Poëthius, wie es scheint, vom Fixsternhimmel aus, der eine mit nicht besserem Grunde als der andre. Zeno u. A. identificirten die Gottheit mit der Welt, d. h. mit der inneren Wesenheit derselben²²⁹). Wie aber fassen sie die wirkende Kraft Gottes? Zunächst in Uebereinstimmung mit der ihm beigelegten Materialität, ähnlich wie der Peripatetiker Strato, als die mit Nothwendigkeit wirkende Naturkausalität, oder auch als reale Vorherbestimmtheit, und schon Zeno soll diese als die den Stoff bewegende Kraft bezeichnet haben²³⁰); woraus man jedoch wohl nicht schließen darf, er habe sie auf die unterste Stufe der Wirksamkeit Gottes beschränken wollen. Zene Nothwendigkeit wird dann dem Naturgesetz und dieses der Vernunft gleichgestellt²³¹);

229) Cic. Acad. II, 41 Cleanthes . . . solem dominari et rerum potiri putat. Diog. 148 Βόηθος.. οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν (ψησίον). — Id. ib. οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν ψησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. so auch Chrysippus und Posidonius. Cic. de N. D. I, 14 Cleanthes . . . tum ipsum mundum deum dicit esse, tum cet. c. 15 Chrysippus . . . ipsumque mundum deum dicit esse, et eius animi fusionem universam. Acad. I, 11 Zeno . . . statuebat . . . ignem esse ipsam naturam cet. Didym. b. Euseb. Ev. Pr. XV, 15 καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος.

230) Plut. Stoic. rep. 34 ἡ κοινὴ φύσις . . . εἰμαρμένη. Seneca Nat. qu. II, 45 fatum, natura und mundus. Stob. Ecl. I, 178 Ἀντίπατρος ὁ Στωϊκὸς θεὸν ἀπεκαίνετο τὴν εἰμαρμένην. — Id. ib. Ζήνων . . . δύναμιν κινήτικὴν τῆς ἑλῆς κτλ. (τὴν εἰμαρμένην λέγει).

231) Cic. N. Deor. I, 14 Zeno autem naturalem legem divinam

wie hätte auch die Stoa an einem bewußtlos wirkenden Naturgesetz sich genügen lassen können? Damit schien denn der Uebergang zu einer Weltseele, einem Weltgeiste und einer nach Zwecken wirkenden Vorsehung gewonnen zu sein; könnte ja sonst die Weltvernunft nicht für die Menschen vorsehend Sorge tragen. Es schoben die Stoiker daher die Begriffe von Nothwendigkeit, Naturgesetz, Geist, Vernunft und Vorsehung unbedenklich in einander²³²), geleitet durch die weit über die Grundsätze ihrer Physik hinansreichenden Ueberzeugungen ihres sittlich religiösen Bewußtseins. Und doch mußten sie auch wieder versuchen jene verschiedenen Begriffe, unbeschadet der vorausgesetzten Einheit, irgendwie aus einander zu halten. Chrysippus hatte dem Zeus (als ungetheilter und oberster Einheit) die Welt und den Menschen verglichen, die Seele der Vorsehung; und in der Weltverbrennung sollte Zeus als der einzige unzerstörbare der Götter in die Vorsehung sich zurücknehmen und beide sollten ungetrennt in der einzigen Wesenheit des Aethers bestehn; Posidonius betrachtet den Zeus als erstes, die Natur als zweites, die Vorsehung als drittes Princip, — mehr nach begrifflicher als physischer Abfolge; den Stoikern zufolge, welche Didymus berücksichtigt, sollte Zeus, — identisch mit der Welt, als Grund des Lebens, — Vorherbestimmtheit, weil Alles von Ewigkeit her unausweichlich bewältigend, Adrastea zur Bezeichnung der Unentrinnbarkeit, Vorsehung endlich, weil Alles zum Heilsamen führend, benannt wor-

esse censet (151). . . . animantem . . . aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam reram pertinentem vi divina esse affectam putat. Seneca de Benefic. IV, 7 quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toto mundo et partibus eius inserta? Diog. 83 ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὁρθὸς λόγος κτλ. — Didym. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 (ὁ λόγος) ἐστὶ γένει νόμος, τὰ δ' ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων (τῶν ἀνθρώπων) ἕνεκα. οἷς ἀκολουθῶς νομιστέον προγοεῖν τῶν ἀνθρώπων τὸν τὰ ὅλα διοικοῦντι θεόν. Plut. l. 1, πρόνοια.

232) f. bes. Plut. a. a. O. Cic. N. Deor. I, 14. Lactant. de vera Sapientia 9. Stob. Eccl. I, 178 u. A. vgl. Chrysippus' etymologische Deutungen b. Diogenianus, Euseb. Pr. Ev. VI, 8. Ann. 230 f.

den sein²³³), — ein schwacher Versuch die verschiedenen Bezeichnungen ein und desselben höchsten Principis zu rechtfertigen. Nur theilweise versuchte man sie auf die verschiedenen ihm beigelegten Stufen der Wirksamkeit zurückzuführen, indem man diese als verbindende und zusammenhaltende Kraft (ἔξις), als organisirende Kausalität (φύσις), als beseelende und vernünftige Wesenheit faßte (²²⁰). Diese verschiedenen Arten mochte man wähen durch entsprechende Verhältnisse des stufenweis sich verflüchtigenden Stoffes der Luft und des Aethers veranschaulichen zu können. Die Nothwendigkeit des Naturlaufs auf die erste oder die beiden ersten Stufen zu beschränken und der nach Zwecken wirkenden Vorsehung die höheren Stufen vorzubehalten, konnte die Stoa nicht versuchen; sie hätte sonst auf die so scharf von ihr betonte Lehre von der Einheit der Welt und der durchgängigen Wechselbeziehung in allem Theilen derselben (συμπάθεια)²³⁴ verzichten müssen; und darauf konnte sie nicht verzichten, ohne den Haltpunkt ihrer ganzen Physik und theilweise auch ihrer Ethik aufzugeben. So mußte sie dem bei der Zwiespältigkeit ihres höchsten Principis zunächst nach Beweisgründen für je eine seiner beiden Seiten sich umsehn. Zur Bewährung seiner feurigen oder ätherischen Natur berief sich namentlich Kleantes darauf daß alle Theile der Welt durch Wärme

233) Plut. comm. not. 36 λέγει γοῦν Χρύσιππος, *λοκύναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Αἰα καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν*. ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄγ-θαρτον ὄντα τὸν Αἰα τῶν θεῶν, ἀναχωρῆσαι ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἴτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾷς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἁμφοτέρους. — Stob. Ecl. I, 178 Ποσειδώνιος (τὴν εἰμαρμένην) τρίτην ἀπὸ Αἰός· πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Αἰα, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἰμαρμένην. — Valerius b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστὶ. καθόσον δὲ εἰρομένην λόγῳ πάντα διοικεῖ ἀπαρβήτως ἐξ αἰδίου, προσονομίζεσθαι εἰμαρμένην, Ἀδράστειαν δὲ οὐδὲν ἐστὶν αἰτιὸν ἀποδιδράσκειν, πρόνοιαν δὲ ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα.

234) Sext. Math. IX, 78 sq. Diog. 140. Alex. de Mixt. 142 u. A. vgl. Zeller 87, f. 1 u. Anm. 245.

zusammengehalten würden und die Welt selber nur durch gleiche und ähnliche Natur in solcher Dauer, d. h. ewig, erhalten werden könne²³⁵). Ebenso hatte er für die Annahme daß der Himmel, d. h. die Himmelskörper, feurig seien, wie schon Zeno angenommen, ihren Glanz und ihre erwärmende Kraft angeführt²³⁶). Wenn dann wiederum schon Zeno behauptet hatte, Gott müsse nach unzweifelhaftem Begriff der Seele, ein beseligtes und zwar als das vollkommenste in der ganzen Natur gedacht werden²³⁷), indem er zugleich den vermenschlichenden Vorstellungen der Epikureer entgegengetreten war: so versuchte Kleantes ausführlich das Dasein Gottes und seine Fürsorge für die Welt und die Menschen zu erweisen. Zuerst berief er sich auf die Mantik und unser Vorahnungsvermögen des Zukünftigen, auf das Dasein der Gottheit als Urhebers desselben zurückschließend²³⁸). Ein zweiter Beweis war

235) Cic. N. Deor. II, 9.

236) Stob. Ecl. I, 538. — Cic. ib. II, 11. — vgl. ib. II, 9 sq. III, 14.

237) Cic. N. D. II, 8. 17 sed quum talem esse deum certa notione animi praesentamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius cet., was dann wiederum auf die Welt ausgedehnt wird. und ib. c. 31 geschlossen, daß die Götter auch rationis compotes seien; und ferner: ex quo intelligitur prudentiam quoquo et mentem a diis ad homines pervenisse. vgl. II, 12. Sext. Math. IX, 101 Ζῆνρον δὲ ὁ Κ. ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὕτως ἐκφέρει. τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικὸν ἐστίν· ὁ δὲ κόσμος προίεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος. ib. 104 καὶ πάλιν . . τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρείττον κτλ. Sehr schwach ein anderer dem Zeno beigelegter Beweis, ib. 133, wenn nicht etwa ein Mitleidsglück fehlt; schwach auch die Art, wie Diogenes aus Babylon (ib. 134) es zu ergänzen sucht. Ein ähnliches Argument des Chrysippus ἀπὸ συμβεβηκότος v. Themist. in Top. Scholia 245, 23.

238) Cic. N. Deor. II, 5 Cleanthes quidem noster quatuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones (muthmaßlich in seinem Buche περὶ Θεῶν, Diog. 175). Primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum. ib. c. 4 quorum enim interpretes sunt, eos ipsos esse corte necesse est,

von der Größe der Wohlthaten hergenommen, die durch die Lenkung der Weltverhältnisse, durch die Fruchtbarkeit des Erdbodens und Aehnliches uns zu Theil werden; ein dritter von den furchtbaren und neuen Naturereignissen, welche die Menschen an eine himmlische und göttliche Gewalt mahnten; ein vierter von der gleichmäßigen Bewegung des Himmels, der Verschiedenheit, Mannichfaltigkeit, Schönheit und Ordnung der Gestirne. Es bewährt sich durch diese drei letzten dem teleologischen Beweise angehörigen Argumente, die von andren Stoikern sehr ins Einzelne durchgeführt sein müssen²³⁹), daß man, was schon vom Zeno berichtet wird, zunächst auf Sokrates, nach den xenophontischen Mittheilungen, zurückzugehn pflegte. Chrysippus hatte gleichfalls, wie es scheint, hervorgehoben, daß die ewige Ordnung der Gestirne und der Natur einen Urheber von höherer Kraft und höherem Geiste voraussetze, und so auch der menschliche Geist selber²⁴⁰). Eigenthümlicher schließt Kleantes: wenn es Gradunterschiede der Vollkommenheit im Gebiete der Natur und der Seele (des Lebensprinzips) gibt, so muß es auch eine vollkommenste Natur und eine vollkommenste Seele geben, da Fortschritt ins Unendliche undenkbar ist; nun ist unter den irdischen Wesen der Mensch, rücksichtlich der Seele wie des Leibes, das vorzüglichste, und dennoch schwach, der Sünde unterworfen und hilfsbedürftig: also ist er nicht das höchste und vollkommenste Wesen; ein solches muß über den Menschen hinausragen, frei von allem Bösen und mit allen Tugenden (Vollkommenheiten) erfüllt, d. h. Gott sein²⁴¹): eine Beweisführung, in der man nicht mit Unrecht die Anfänge der ersten Hälfte des ontolo-

deorum autem interpretes sunt: deos igitur esse fateamur. vgl. Divinat. c. 5.

239) Cic. N. Deor. II, 5. vgl. III, 7. Plut. Plac. I, 6, 2. Seneca de Provid. 1. — Acad. II, 38.

240) id. N. D. II, 6. vgl. Zeno b. Cicero ib. 8.

241) Sext. Mathem. IX, 88 sqq. Cic. N. Deor. II, 12 atque etiam, si a primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque volumus procedere, ad deorum naturam perveniamus necesse est. oct. o. 13.

gischen Arguments für's Dasein Gottes erblickt hat. Doch mag Kleantes auch hier die in Sokrates' Unterredung mit Aristodemus enthaltenen Spuren nur weiter verfolgt haben²⁴²). Auch Chrysippus, nachdem er nachgewiesen, daß das vollkommenste weltliche Wesen der Mensch sei und um seinetwillen das Uebrige, er aber doch nicht vollkommen, hatte auf ein vollkommen sittliches und weises Wesen, d. h. das göttliche, geschlossen²⁴³).

2. Ward nun von den Stoikern Gott mit der Welt mehr oder weniger ausdrücklich, als innerste Wesenheit derselben, identificirt, und die Vollkommenheit Gottes auf die Welt übertragen, so mußten sie sich die Aufgabe stellen die Vollkommenheit der Welt nachzuweisen und die dagegen geltend zu machenden Bedenken zu beseitigen. Sind sie hin und wieder geneigt auf die Unvollkommenheit des Stoffes sich zu berufen, so verfallen sie, im Widerspruch mit der Voraussetzung daß der Stoff qualitätslos, allen Formen des bewegenden und formenden Principis widerstandslos sich hingebende, dem Dualismus²⁴⁴). Hatten sie von der durchgängigen Harmonie und Zweckmäßigkeit in der Welt der Dinge auf einen nach Zwecken wirkenden intelligenten und einigen Urheber derselben geschlossen, so suchten sie nun umgekehrt die durchgängige Harmonie und Zweckmäßigkeit der Welt thatsächlich zu bewähren. Harmonie setzt Mannichfaltigkeit und ein Ineinandergreifen der mannichfaltigen Bestandtheile nach dem Verhältniß von Ursache und Wirkung, von Zweck und Mittel voraus. Die Welt besteht, unternehmen sie zu zeigen, weder aus gänzlich gesonderten, noch blos (äußerlich) verknüpften Theilen, findet sich ja auch kein leerer Raum innerhalb der Welt; vielmehr wirken Sterne und Mond auch auf die irdischen Dinge und ihre Verhältnisse ein; Himmlisches und Irdisches ist zu durchgängiger Einstimmung (*σύννοια*

242) Xenoph. Memor. I, 4. vgl. Sext. Math. IX, 92.

243) Cio. N. Deor. II, 14. vgl. e. 11.

244) Seneca Provident. 5 non potest artifex mutare materiam.

Dagegen Chrysippus b. Plut. commun. not. 34 οὐ γὰρ ἡ γε ἔλη τὸ κακὸν ἐξ αὐτῆς ἀπελάττειν κτλ.

und συντονίᾳ) mit einander verbunden, die ganze Wesenheit durch Einen sie durchdringenden Hauch zu durchgängiger Wechselbeziehung aller ihrer Bestandtheile geeinigt²⁴⁵). Daher denn auch überall das Eine als Mittel dem Andern zur Erreichung von Zwecken dient, die Früchte der Erde den Thieren, diese dem Menschen²⁴⁶). Unter den von der Natur beabsichtigten Zwecken wird auch die Schönheit nicht außer Acht gelassen; und eben so wenig die Mannichfaltigkeit der Welt, in welcher nicht je zwei Dinge einander völlig gleich seien²⁴⁷). Soll nun aber die Welt um der Menschen und Götter willen da sein, so doch nur, sofern der Mensch geboren ist, um die Welt zu betrachten und nachzuahmen, selber ein Theil des Vollkommenen; Endzweck kann nur die Welt selber in ihrer Vollkommenheit sein²⁴⁸). Die gegen die Vollkommenheit der Welt erhobenen Einwendungen hatten Chrysippus in mehreren

245) Die schon vorher (234) angegebenen Beweisstellen ergänzen einander gegenseitig. Sext. Math. IX, 78 sq. hebt hervor daß der Weltkörper nicht ἐκ συναπτομένων noch ἐκ διεστώτων bestehen könne, wegen der in ihm stattfindenden συμπάθεια, mithin ἡνόμεον τι sei: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις. Dlog. 140 bezeichnet die συμπάθεια näher als τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν, und beruft sich auf Apollonius, Chrysippus, Posidonius u. A. vgl. 143. Alex. Aphr. de mixt. I. 142 führt das συμπάδες εἶναι αὐτῷ τὸ πᾶν, auf das es durchdringende πνεῦμα zurück. Ähnlich Andre. Zeller bemerkt mit Recht (S. 88 Num.) daß namentlich bei den älteren Stoikern nur von einem erfahrungsmäßig nachweislichen *infusus physicus*, nicht von einer magischen Zusammenstimmung die Rede sei. Es lag ihnen daran die Einheit des Weltalls in den Wechselbeziehungen aller seiner Theile hervorzuheben.

246) Cic. N. Deor. II, 14. 45 sq. nach Chrysippus.

247) Plut. Stoicor. Rep. 21 nach Chrysipp. : Schönheit des Pfauens. vgl. M. Aurel. III, 2. — Cic. Acad. II, 26. Sen. Ep. 113.

248) Cic. Fin. III, 20. N. Deor. II, 53. 62. vgl. Dlog. 183. Stob. Ecl. I, 444. — Cic. N. D. II, 14 ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. Sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam quod non inest in eo, perfectus undique est.

Schriften²⁴⁹⁾ und nach ihm andre Stoiker ausführlich zu widerlegen unternommen. Zunächst beriefen sie sich darauf, daß die Theile der Welt nicht vollkommen sein könnten, eben weil sie nicht Selbstzwecke seien, sondern durchgängig in Beziehung zum Ganzen ständen²⁴⁹⁾, sei es gemäß der nothwendigen Abfolge von Ursache und Wirkung, oder im Verhältniß der Mittel zum Zweck, oder auch als Folge des Bezweckten (*κατὰ παρακολούθησιν*). So sei Gesundheit der lebenden Wesen das Bezweckte, Krankheit und Bekümmerniß die unabwendbare Begleitung²⁵⁰⁾. Oder es wurde der Nutzen hervorgehoben, der aus dem Lästigen, wie Mäuse und Wanzen, oder aus dem Uebel, wie der Krieg, sich ergebe²⁵¹⁾. Auch erinnern sie, wie manches Uebel Folge und Strafe der Verschuldung sei²⁵²⁾. Schwieriger allerdings war das Böse mit der Vollkommenheit der Welt in Einklang zu bringen. Die Mitschuld der Gottheit mußten sie läugnen und das Böse auf den Trieb, die Denkweise, den Vorsatz des Schuldigen zurückführen und dennoch anerkennen, daß auch der Böse nach unabänderlicher Vorherbestimmtheit handle, wie er handle²⁵³⁾. So gestanden sie denn theils daß Beseitigung des Bösen nicht möglich und nicht wohl gethan gewesen sein würde,

249) Chrysippus namentlich in den Schriften *περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμον* (Plut. Stoic. Rep. 37) und *περὶ Προνοίας*, Gell. VI, 1, 7 sqq.

250) Chrys. b. Plut. Stoic. rep. 44 *τέλειον μὲν ὁ κόσμος σῶμα ἐστίν. οὐ τέλει δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη, τῇ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὐτὰ εἶναι.*

251) Gell. l. l. (249). vgl. Plut. de Animal. proer. 6.

252) Chrys. b. Plut. St. Rep. 21. 32, vgl. Marc. Aur. VIII, 50. Plut. l. l. 35. 15.

253) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 33 *ὡς τῶν ἀσχηρῶν τὸ θεῖον παλαιὸν γίνεσθαι οὐκ εὐλογὸν ἐστίν.* b. Gell. VI, 2, 7 sqq. *quamquam ita sit, ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque connexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia . . . ὡς τῶν βλαβῶν ἐκάστοις κατ' αὐτοῖς γινομένων καὶ καθ' ὁρμὴν αὐτῶν ἀμνηστεινόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ θέαν.*

theils betrachteten sie das Böse als den nothwendigen Gegensatz des Guten, theils hoben sie hervor, wie es durch die Gottheit zum Guten gelenkt und durch Strafe gesühnt werde ²⁵⁴). Zur Befestigung der Einrede, wie doch in der vollkommenen Welt es so häufig den Guten übel, den Bösen wohl ergehen könne, beriefen sie sich theils auf eine, dann freilich mit der göttlichen Vorsehung nicht zu einigende Nothwendigkeit, theils darauf, daß die Glückseligkeit des Guten durch kein Mißgeschick getrübt werden könne, theils, daß dieses ihm zum Mittel werden solle seine sittliche Kraft im Kampfe mit demselben zu üben und zu stärken ²⁵⁵). Aber schon hier zeigt sich, wie sie die Voransetzung unbedingt wirkender Nothwendigkeit mit den Ueberzeugungen von einer nach Zwecken waltenden göttlichen Vorsehung und von Freiheit der Selbstbestimmung, als Bedingung der Zurechnung unsrer Vollungen und Handlungen, nicht zu einigen vermochten.

3. Nicht ohne sichtbare Verlegenheit wenden sich die Stoiker zu dem Versuche, ihre Ueberzeugung von der Einheit des allwaltenden göttlichen Wesens mit dem Glauben des Polytheismus auszugleichen. Sie konnten den auf weitverbreitete Vorannahmen und Begriffe, d. h. auf Principien ihrer eignen Erkenntnißlehre, sich

254) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 36 κακίαν δὲ καθόλου ἄραι οὔτε δυνατόν ἐστιν οὔτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι. — b. Gell. VI, 1 extr. . . vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. b. Plut. ib. 35 . . . οὐκ ἀχρήστως (ἢ κακίᾳ) γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τὰ κατὰ ὅν ἦν. vgl. commun. not. c. 13. ib. c. 14, wie ja auch in einer Komödie ἂ καὶ' ἐαυτὰ μὲν ἐστὶ μαῦλα, τῷ δὲ ὅλῳ ποιήματι χάριν τινὰ προστίθουσιν. vgl. Gell. VI, 1. — Cleanth. hymn. 18 sqq. — Plut. Stoicor. repugn. 35. 15.

255) Plut. ib. 37 πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι, und Aehnliches. vgl. Seneca Provid. 5. — Die übrigen Trostgründe ausführlich von Seneca in der genannten Schrift entwickelt. c. 2. nihil accidere bono viro mali potest . . . omnia adversa exortationes putat. c. 3 . . ostendam quam non sint quae videntur, mala. Nunc illud dico ista quae tu vocas aspera . . primum pro ipsis esse, quibus accidunt, deinde pro universis . . . His adiciam, fato ista fieri.

stützenden Glauben nicht schlecht hin verwerfen, noch die bunte Welt menschenähnlicher Götter sich gefallen lassen. Der einige göttliche Urgrund der Welt aber wirkt ohne sich zu spalten, in verschiedenen Richtungen und auf verschiedenen Stufen. So versuchte denn schon Zeno Hesiods Theogonie mit seiner Gotteslehre in Einklang zu bringen und die homerischen Mythen zu deuten. Ihm folgte Kleantes, Persäus, Chrysippus, Diogenes u. A., bis in die letzten Zeiten der Stoa. Namentlich Chrysippus hatte seine gewohnte Schreibseligkeit auch auf die Theologumena ausgedehnt, die man dem Orpheus und Musäus beilegte²⁵⁶). Daß die Gestirne vom reinsten ätherischen Stoffe und göttlichen Wesens seien, stand ihnen und so ja auch dem Plato und selbst dem Aristoteles, im voraus fest²⁵⁷). Ebenso legten sie dem Erstgeborenen und der Grundlage der Welt des Gewordenen, den Elementen, Göttlichkeit bei²⁵⁸). Und warum nicht auch alle Dem, woran die Perioden der Entwicklung hängten, wie dem Jahre, dem Monate und den Jahreszeiten? oder worin die göttliche Fürsorge für den Menschen vorzugsweise sich offenbare, wie den Früchten, dem Wein u. s. w.²⁵⁹). Auch die den Heroen der Vorzeit gewidmete Verehrung als bevorzugten Trägern des göttlichen Geistes, konnten sie für berechtigt halten²⁶⁰). Dionysius, Zeno's (?) Schüler, unterschied drei Arten göttlicher Wesen, Gestirne, unsichtbare Götter und Heroen; Andre ihrer sieben²⁶¹). Aber wie nun aus dem bunten Gewirre der Mythen, nach Abstreifung des Geschlechtlichen und andrer vermenschlichenden Hülle²⁶²),

256) s. Krische S. 391 ff. 433. 479. — Noch bei L. Annaeus Cornutus, einem Zeitgenossen Seneca's, finden sich viele dergleichen Mythenklärungen.

257) Cic. N. Deor. I, 14. II, 15 sqq. u. ob. Ann. 221.

258) Cic. N. Deor. I, 15. II, 26. Diog. 147 ib. Interpret.

259) Cic. N. Deor. I, 14. — Id. ib. II, 23 (Persäus wird genannt). Plut. de Iside c. 66. vgl. Krische 442.

260) Cic. II, 24. I, 15 nach Persäus und Chrysippus.

261) Tertul. ad natur. II, 2, 14. — Plut. Plac. I, 6, 10.

262) Chrysippus verwarf den Geschlechtsunterschied, nach Phaedrus col. 2. vgl. Cic. N. Deor. I, 14. II, 17.

theils betrachteten sie das Böse als den nothwendigen Gegensatz des Guten, theils hoben sie hervor, wie es durch die Gottheit zum Guten gelenkt und durch Strafe gesühnt werde ²⁵⁴). Zur Beseitigung der Einrede, wie doch in der vollkommenen Welt es so häufig den Guten übel, den Bösen wohl ergehen könne, beriefen sie sich theils auf eine, dann freilich mit der göttlichen Vorsehung nicht zu einigende Nothwendigkeit, theils darauf, daß die Glückseligkeit des Guten durch kein Mißgeschick getrübt werden könne, theils, daß dieses ihm zum Mittel werden solle seine sittliche Kraft im Kampfe mit demselben zu üben und zu stärken ²⁵⁵). Aber schon hier zeigt sich, wie sie die Voraussetzung unbedingt wirkender Nothwendigkeit mit den Ueberzeugungen von einer nach Zwecken waltenden göttlichen Vorsehung und von Freiheit der Selbstbestimmung, als Bedingung der Zurechnung unsrer Vollungen und Handlungen, nicht zu einigen vermochten.

3. Nicht ohne sichtbare Verlegenheit wenden sich die Stoiker zu dem Versuche, ihre Ueberzeugung von der Einheit des allwaltenden göttlichen Wesens mit dem Glauben des Polytheismus auszugleichen. Sie konnten den auf weitverbreitete Vorannahmen und Begriffe, d. h. auf Principien ihrer eignen Erkenntnißlehre, sich

254) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 36 κακίαν δὲ καθόλου ἀρα οὐτε δυνατόν ἐστιν οὐτ' ἔχει καλῶς ἀρδῆναι. — b. Gell. VI, 1 extr. . . vltia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. b. Plut. ib. 35 . . . οὐκ ἀχρήσιως (ἢ κακίᾳ) γίνεται πρὸς τὰ ὕλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τὰ γὰθὸν ἦν. vgl. commun. not. c. 13. ib. c. 14, wie ja auch in einer Komödie ἂ καδ' ἐαυτὰ μὲν ἐστι μαῦλα, τῷ δὲ ὅλῳ ποιήματα χάριν τινὰ προστίθουσιν. vgl. Gell. VI, 1. — Cleanth. hymn. 18 sqq. — Plut. Stoicor. repugn. 35. 15.

255) Plut. ib. 37 πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῆχθαι, und Aehnliches. vgl. Seneca Provid. 5. — Die übrigen Trostgründe ausführlich von Seneca in der genannten Schrift entwicelt. c. 2. nihil accidere bono viro mali potest . . . omnia adversa exercitationes putat. c. 3 . . ostendam quam non sint quae videntur, mala. Nunc illud dico ista quae tu vocas aspera . . primum pro ipsis esse, quibus accidunt, deinde pro universis . . . His adiciam, fato ista fieri.

genden Glauben nicht schlechtthin verwerfen, noch die bunte Welt menschenähnlicher Götter sich gefallen lassen. Der einige göttliche Grund der Welt aber wirkt ohne sich zu spalten, in verschiedenen Eichtungen und auf verschiedenen Stufen. So versuchte denn schon Hesiods Theogonie mit seiner Gotteslehre in Einklang zu bringen und die homerischen Mythen zu deuten. Ihm folgte Kleantes, Persäus, Chrysippus, Diogenes u. A., bis in die letzten Zeiten der Stoa. Namentlich Chrysippus hatte seine gewohnte Schreibweise auch auf die Theologumena ausgedehnt, die man dem Empyrius und Musäus beilegte²⁵⁶). Daß die Gestirne vom reinen ätherischen Stoffe und göttlichen Wesens seien, stand ihnen und ja auch dem Plato und selbst dem Aristoteles, im voraus fest²⁵⁷). Ebenso legten sie dem Erstgeborenen und der Grundlage der Welt die Gewordenen, den Elementen, Göttlichkeit bei²⁵⁸). Und warum ist auch alle Dem, woran die Perioden der Entwicklung haften, wie dem Jahre, dem Monate und den Jahreszeiten? oder darin die göttliche Fürsorge für den Menschen vorzugsweise sich offenbare, wie den Früchten, dem Wein u. s. w.²⁵⁹). Auch die den Heroen der Vorzeit gewidmete Verehrung als bevorzugten Trägern des göttlichen Geistes, konnten sie für berechtigt halten²⁶⁰). Dionysius, Zeno's (?) Schüler, unterschied drei Arten göttlicher Wesen, Gestirne, unsichtbare Götter und Heroen; Andre ihrer sieben²⁶¹). Hier wie nun aus dem bunten Gewirre der Mythen, nach Abstreifung des Geschlechtlichen und anderer vermenschlichenden Hülle²⁶²),

256) s. Krische S. 391 ff. 433. 479. — Noch bei L. Annaeus Cornutus, einem Zeitgenossen Seneca's, finden sich viele dergleichen Mythenveränderungen.

257) Cic. N. Deor. I, 14. II, 15 sqq. u. ob. Ann. 221.

258) Cic. N. Deor. I, 15. II, 26. Diog. 147 ib. Interpret.

259) Cic. N. Deor. I, 14. — Id. ib. II, 23 (Persäus wird genannt). ut. de Iside c. 66. vgl. Krische 442.

260) Cic. II, 24. I, 15 nach Persäus und Chrysippus.

261) Tertul. ad natur. II, 2, 14. — Plut. Plac. I, 6, 10.

262) Chrysippus verwarf den Geschlechtsunterschied, nach Phaedrus L. 2. vgl. Cic. N. Deor. I, 14. II, 17.

theils betrachteten sie das Falsche als den notwendigen Gegensatz des Guten, theils hoben sie hervor, wie es durch die Gottheit zum Guten gelenkt und durch Strafe gesteuert werde²⁵⁴). Zur Festigung der Einsicht, wie doch in der vollkommenen Welt es so häufig den Guten Übel, den Bösen wohl ergesse konnte, beriefen sie sich theils auf eine, dann freilich mit der göttlichen Vorsehung nicht zu vereinbare Nothwendigkeit, theils darauf, daß die Glückseligkeit des Guten durch sein Willensschicksal getrübt werden könne, theils, daß dieses ihm zum Mittel werden solle seine sittliche Kraft im Kampfe mit demselben zu üben und zu stärken²⁵⁵). Aber schon hier zeigt sich, wie sie die Voraussetzung unbedingt wirkender Nothwendigkeit mit den Ueberzeugungen von einer nach Zwecken wirkenden göttlichen Vorsehung und von Freiheit der Selbstbestimmung, als Bedingung der Zurechnung unsrer Tugenden und Handlungen, nicht zu einigen vermochten.

3. Nicht ohne sichtbare Verlogenheit wenden sich die Stoiker zu dem Versuche, ihre Ueberzeugung von der Einheit des allmächtigen göttlichen Wesens mit dem Glauben des Polytheismus auszugleichen. Sie konnten den auf weitverbreitete Voraussetzungen und Begriffe, d. h. auf Principien ihrer eignen Erkenntnißfehler, sich

254) Chrys. b. Plat. Stoic. Rep. 36 *καὶ ὅτι ἡ ἀρετὴ οὐκ ἔστιν οὐτ' ἔχει καλῶς ἀρκεῖν*. — V. Gell. VI. 1 *ut . . . virtus ibidem per affinitatem contrariam nata esset*. V. Plut. Ib. 25 . . . *ὅτι ἀρχήσως (ἢ κακία) γίνεται καὶ τὸ ἀγαθόν* . . . *ἀλλὰ παρ' ἑκείνου ἀρετὴν ἔσται*. vgl. commun. not. c. 13. Ib. c. 14. — Cleanth. l. c. 1. — Cleanth. l. c. 1. — Cleanth. l. c. 15.

255) Plut. Ib. 37 *καὶ ὅτι ἡ ἀρετὴ οὐκ ἔστιν οὐτ' ἔχει καλῶς ἀρκεῖν*. vgl. Seneca *Perpetua Benefa in her genus* . . . *mall potest* . . . *quam non stat* . . . *esse aspera* . . . *universa*

stügenden Glauben nicht schlechthin verwerfen, noch die bunte Welt menschenähnlicher Götter sich gefallen lassen. Der einige göttliche Urgrund der Welt aber wirkt ohne sich zu spalten, in verschiedenen Richtungen und auf verschiedenen Stufen. So versuchte denn schon Zeno Hesiods Theogonie mit seiner Gotteslehre in Einklang zu bringen und die homerischen Mythen zu deuten. Ihm folgte Kleantes, Persäus, Chrysippus, Diogenes u. A., bis in die letzten Zeiten der Stoa. Namentlich Chrysippus hatte seine gewohnte Schreibseligkeit auch auf die Theologumena ausgedehnt, die man dem Orpheus und Musäus beilegte ²⁵⁶). Daß die Gestirne vom reinsten ätherischen Stoffe und göttlichen Wesens seien, stand ihnen und so ja auch dem Plato und selbst dem Aristoteles, im voraus fest ²⁵⁷). Ebenso legten sie dem Erstgeborenen und der Grundlage der Welt des Gewordenen, den Elementen, Göttlichkeit bei ²⁵⁸). Und warum nicht auch alle Dem, woran die Perioden der Entwicklung hängten, wie dem Jahre, dem Monate und den Jahreszeiten? oder worin die göttliche Fürsorge für den Menschen vorzugsweise sich offenbare, wie den Früchten, dem Wein u. s. w. ²⁵⁹). Auch die den Heroen der Vorzeit gewidmete Verehrung als bevorzugten Träger des göttlichen Geistes, konnten sie für berechtigt halten ²⁶⁰). Dionysius, Zeno's (?) Schüler, unterschied drei Arten göttlicher Wesen, Gestirne, unsichtbare Götter und Heroen; ²⁶¹). Aber wie man aus dem blassen Gewirre der ²⁶²). ²⁶³).

Nach I. Arist.

einem Zeit

261,

262,

263,

264,

265,

266,

267,

268,

269,

270,

271,

272,

273,

274,

275,

276,

277,

278,

279,

280,

281,

282,

283,

284,

285,

286,

287,

288,

289,

290,

291,

292,

293,

294,

295,

296,

297,

298,

299,

300,

301,

302,

303,

304,

305,

306,

307,

308,

309,

310,

311,

312,

313,

314,

315,

316,

317,

318,

319,

320,

321,

322,

323,

324,

325,

326,

327,

328,

329,

330,

331,

332,

333,

334,

335,

336,

337,

338,

339,

340,

341,

342,

343,

344,

345,

346,

347,

348,

349,

350,

351,

352,

353,

354,

355,

356,

357,

358,

359,

360,

361,

362,

363,

364,

365,

366,

367,

368,

369,

370,

371,

372,

373,

374,

375,

376,

377,

378,

379,

380,

381,

382,

383,

384,

385,

386,

387,

388,

389,

390,

391,

392,

393,

394,

395,

396,

397,

398,

399,

400,

401,

402,

403,

404,

405,

406,

407,

408,

409,

410,

411,

412,

413,

414,

415,

416,

417,

418,

419,

420,

421,

422,

423,

424,

425,

426,

427,

428,

429,

430,

431,

432,

433,

434,

435,

436,

437,

438,

439,

440,

441,

442,

443,

444,

445,

446,

447,

448,

449,

450,

451,

452,

453,

454,

455,

456,

457,

458,

459,

460,

461,

462,

463,

464,

465,

466,

467,

468,

469,

470,

471,

472,

473,

474,

475,

476,

477,

478,

479,

480,

481,

482,

483,

484,

485,

486,

487,

488,

489,

490,

491,

492,

493,

494,

495,

496,

497,

498,

499,

500,

501,

502,

503,

504,

505,

506,

507,

508,

509,

510,

511,

512,

513,

514,

515,

516,

517,

518,

519,

520,

521,

522,

523,

524,

525,

526,

527,

528,

529,

530,

531,

532,

533,

534,

535,

536,

537,

538,

539,

540,

54

den ihrer Lehre entsprechenden Kern nachweisen? Sie mußten natürlich zu allegorischen Erklärungen ihre Zuflucht nehmen und wenngleich sie anerkannten daß dabei mit Vorsicht zu verfahren sei ²⁶³), so überließen sie sich doch den abenteuerlichsten Etymologien. Vorzüglich mußten sie versuchen die Spuren zu verfolgen, die in den Beziehungen der übrigen Götter zum Zeus, den ja auch die Mythologie als Vater und Beherrscher der Götterwelt anerkannt hatte, einigermaßen, wenn auch oft gewaltsam genug, sich nachweisen ließen. Rücksichtlich des Einzelnen müssen wir hier auf Untersuchungen verweisen, deren weitere Verfolgung außer unsrem Zweck und Bereich liegt ²⁶⁴).

4. Zu dem alten Götterglauben, dem sie, von ihrem Standpunkte ihn läuternd, sich anzunähern suchten, gehörte auch Mantik und Dämonologie. Erstere ward zuerst von Zeno und Kleantes, dann mit großer Ausführlichkeit von Chrysippus, Diogenes von Babylon, Antipater und Posidonius behandelt; nur Panätius sprach sich zweifelnd darüber aus. Sie konnten die Zeichen, aus denen die Wahrsager weissagten, nicht für Vorbedeutungen gelten lassen, sondern nur für Anzeichen Dessen, was geschehen sei, und woraus die Folgen sich abnehmen ließen ²⁶⁵). Das Verständniß solcher Zeichen, deren es unzählige, nur durch Deutung noch nicht erreichte, gebe, führten sie theils auf natürliche Anlage theils auf Kunst zurück, und beriefen sich in ersterer Beziehung auf die ihm vorzüglich günstigen Zustände des Schlags und der Ekstase ²⁶⁶). Und woher die Begabung, auf die sie augenscheinlich mehr Werth legten als auf die Kunst? Sie mußten auf die die Welt der Dinge zusammenhaltende göttliche Kraft und die daraus sich ergebende durchgängige alle Theile der Welt durchdringende Sympathie zurückgreifen. Und so konnten sie einerseits von der Mantik

263) Annaeus Cornutus de N. Deor. 80 sq. Osann.

264) s. besonders Krische a. d. a. D. und vgl. Zeller S. 115 ff.

265) Cic. Divin. I, 3. vgl. I, 7. II, 42. Acad. II, 33. Diog. 149.

— Ib. 52. 55. 8. Seneca quæst. Natur. II, 32.

266) Cic. l. l. I, 18. 56. 55. 59. Sen. l. l. Plut. Plac. V, 1.

einen Beweisgrund fürs Dasein des oder der Götter hernehmen (²⁶⁶), andrerseits behaupten, aus dem Dasein der Götter folge die Gewährleistung des Vermögens der Divination ²⁶⁷). Doch muß auch so die Theorie ihrer Mantik ungereimt genug gewesen sein. An Aufzählungen eingetrossener Träume und Orakel hatten Chrysippus und Antipater es nicht fehlen lassen ²⁶⁸).

Dieselbe Annahme, worauf der gesündere Theil der Mantik sich stützte, lag auch ihrer Dämonologie zu Grunde. Unter Dämonen verstanden sie nicht eigenthümliche, von den Menschen gesonderte göttliche Wesen, sondern die der Persönlichkeit zu Grunde liegende göttliche Kraft; jeder Einzelne soll seinen Dämon haben ²⁶⁹). Wenn Chrysippus von bösen Dämonen redete, so kann er wohl nur die Verkommenheit des ursprünglichen dem Menschen verliehenen persönlichen Geistes darunter verstanden haben ²⁷⁰).

Muß man nun auch anerkennen daß die Stoa in ihrem Anschluß an den polytheistischen Kultus, dem späteren die Philosophie überwuchernden Uberglauben Thür und Thor geöfnet hat, so doch zugleich, daß sie eine lauterere innere Gottesverehrung sich zu bewahren gewußt habe. Schon Zeno hatte gemahnt, sie nicht an Tempel, das Werk menschlicher Hände, zu knüpfen, und bei älteren und neueren Stoikern finden wir Aeußerungen über das wahre Wesen der Frömmigkeit und deren Bedingungen: Reinheit und Unverderbtheit des Geistes, Gehorsam und Streben den Göttern sich zu verähnlichen ²⁷¹).

267) Cic. 1. 1. II, 15. — ib. I, 5. 38.

268) Cic. 1. 1. I, 19. 20.

269) Posidonius nennt bei Galen. de Hippocrat. et Plat. V, 1 den Dämon *συγγενής τε καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχων τῇ τὸν ὅλον κόσμον διοικούντι*, Marc. Aurelius V, 27 *ὅν ἐκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν· οὗτος δὲ ἐστὶν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος*. Kehlisch Andre. — Seneca Ep. 110. vgl. 41.

270) Plat. Stoic. rep. 37. Def. Orac. 17 *φῶντοι δαίμονες*.

271) Plat. Stoic. rep. 6. Diag. 33. — Cic. N. Deor. II, 28. Epict.

5. Die stoische Ethik.

1. Wenden wir uns nun zu dem von Chrysippus und andren Stoikern unternommenen Ausbau der zenonischen Ethik, so müssen wir wiederum beklagen von der Gliederung desselben nur verwirrte und sehr von einander abweichende Nachrichten zu finden. Nur zweierlei läßt sich feststellen, theils daß unter den verschiedenen Bearbeitern auch hier nicht unerhebliche Verschiedenheiten statt fanden, theils daß die den Principien entsprechendste Dreitheilung in die Lehre vom Triebe der Selbsterhaltung und der daraus sich ergebenden Unterscheidung des der Natur desselben Angemessenen und Nichtangemessenen; dann in die Lehre vom Sittlichen oder Guten und von der Tugend; endlich in die von den Affekten, sich gliederte. Letztere scheint man dann dem ersten Abschnitte unmittelbar angeschlossen oder auch ihr die letzte Stelle angewiesen zu haben; und allerdings ist die Lehre von den Affekten, die ja dem Menschen im Unterschiede vom Thiere zukommen sollen, ganz wohl geeignet, dem Begriff der menschlichen Selbsterhaltung und dem des Guten vorangestellt, oder auch als Quelle des Bösen, der Lehre vom Guten nachgeschickt zu werden ²⁷²). Die Unterabthei-

31, 1. Arrian. Dissert. II, 18. 19. Diog. 124. Seneca Ep. 41. Marc. Aurel. IX, 49.

272) Diog. 84 τὸ δ' ἡθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἰς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους καὶ περὶ τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαίρουσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσεύα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον. Die ersten drei Glieder scheinen auch mir die Grundeintheilung auszumachen, wie sie sich vielleicht schon bei Zeno und Kleanthes fand, die andren sechs Glieder der *ὑποδιαίρεσις* dem Chrysippus und den folgenden anzugehören; nur fragt sich, ob sie nicht einem zweiten, gewissermaßen angewendeten Theile der Ethik eingefügt wurden, der sich bei Zeno und Kleanthes noch nicht fand. Mag sich

lungen mußten dann, je nachdem die eine oder andre Anordnung gewählt ward, verschieden ausfallen.

2. Zuerst scheint man das auf den Trieb der Selbsterhaltung gegründete Princip der zenonischen Ethik, im Gegensatz der epikureischen Hedonik, weiter entwickelt zu haben. Wenn man den Grundsatz der Selbsterhaltung weiter verfolgte, selbst wenn er ursprünglich als Uebereinstimmung des Lebens gefaßt ward, so waren die näheren Bestimmungen: Uebereinstimmung mit der Natur und mit der Vernunft oder der Gottheit, doch nur Entwicklung Dessen, was in der ursprünglichen Formel, wenn auch nicht bestimmt ausgesprochen, schon enthalten war. Ebenso die verschiedenen Formeln

aber so verfaßten, oder mögen sie der Dreitheilung als Unterabtheilungen eingefügt gewesen sein, — die angeführte Ordnung vermag ich mir nicht zu erklären; eben so wenig weder mit der Haupttheilung, noch mit den Unterabtheilungen die *τρεις τόποι* b. Epict. Dissort. III, 2 zu reimen: *τρεις εἰσι τόποι περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὁρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μὴ τ' ὁρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ, μήτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀπορμίας, καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξῃ, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαρτησίαν καὶ ἀνεγκλιότητα, καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς ἀνγκιστράσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγῃ ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται, εἰ μὴ ὁρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης κτλ.* Nur so viel scheint mir klar zu sein, daß die Anordnung, wie auch die Anfangsworte besagen, einen rein praktisch-pädagogischen Zweck verfolgte, und mit der Erörterung der Affekte als dem die Begehren von ihrem richtigen Ziele Absenkenden beginnen, dann dieses Ziel aus dem Begriff des Naturtriebes und damit das ihm Angemessene ableiten, und endlich zu dem unbedingten Werthe des Sittlichen überleiten sollte. Einen umgekehrten Weg scheinen die Gewährsmänner des Stobäus Ecl. II, 7 eingeschlagen und zuerst von den Gütern, den Uebeln, dem Gleichgültigen und den Tugenden (p. 90 sqq.), dann erst von dem Triebe, dem Angemessenen, den Affekten und der Freundschaft (p. 166 sqq.), und endlich von dem schlechthin Guten und Bösen und von dem Weisen (192 sqq.) gehandelt zu haben. Von den bei Seneca (Ep. 95 nach Posidonius, und Ep. 89) und bei Cicero (Offic. II, 5) durchscheinenden Behandlungsweisen der stoischen Ethik, s. Zeller 124, Anm.

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

Späterer ²⁷³⁾. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen (s. oben S. 67 f.), daß schon Zeno die Uebereinstimmung des Lebens als eine der Natur des menschlichen Einzelwesens entsprechende gefaßt und wiederum die Eigenthümlichkeit des Menschen auf das ihm einwohnende Vernunftvermögen zurückgeführt habe; die Unterscheidung der bloß angemessenen Lebensweise von der wahrhaft sittlichen, zeugt unzweifelhaft dafür. Wenn dann Kleantes unter der Natur, mit welcher Uebereinstimmung erreicht werden sollte, nur die gemeinsame, nicht die besondere, Chrysippus dagegen zugleich die gemeinsame und die dem Menschen eigenthümliche verstand ²⁷⁴⁾, so hat wahrscheinlich letzterer nur ausdrücklich hervorheben wollen, was ersterer stillschweigend voraussetzte. Kleantes scheint auszusprechen beabsichtigt zu haben, daß auch der Mensch, seiner Bevorzugung vor den übrigen lebenden Wesen ohngeachtet, doch nichts desto weniger ein integrierendes Glied der Naturordnung sei; und diese innere Einheit der ganzen Natur zu betonen, mochte der Verfasser des Hymnus an den Zeus sich besonders gedrungen fühlen. Etwas anders verhält sich wohl mit der ausführlichen Nachweisung, daß der ursprüngliche Trieb der belebten Wesen nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung gerichtet sei. Kein Zweifel zwar, daß schon Zeno den Erhaltungstrieb sehr bestimmt vom Lusttriebe sonderte; hatte für ihn ja nur Werth die selbsteigene Thätigkeit, nicht die Passivität des Genusses, oder irgend Etwas aus der Günst

273) Stob. II, Ecl. 134 (ob. Num. 88) *Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει . . . ὅπερ ὁ Χρυσίππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ἔφη κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων· Αἰογένης δὲ εὐλογιστίαν ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ· Ἀρχέδημος δὲ πάντα καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ἔφη· Ἀντίπατρος δὲ ἔφη ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπελεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς. vgl. Diog. 87.*

274) Diog. 89 *φύσιν δὲ Χρυσίππος μὲν ἐξακούει, ἣ ἀκολουθῶς δεῖ ἔφη τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἣ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.*

der Verhältnisse sich Ergebendes²⁷⁵); aber zu der Beweisführung, daß auch der Trieb der Thiere ursprünglich nicht auf Lust und Genuß gerichtet sei, fand sich die Stoa, vielleicht schon Kleantes und vorzüglich Chrysippus, wohl erst in der Bekämpfung der epikureischen Lehren angeregt²⁷⁶). Sie wollte zwar nicht die Lust mit den Kynikern, als ein Böses oder Uebel schlechthin verwerfen, auch wohl nicht Kleantes (²⁷⁶), sondern betrachteten sie als ein Nachgeborenes der Thätigkeit (*ἐπιγεννημα*), das nimmer, selbst nicht als Folge tugendhafter Handlungen, Werth an sich haben sollte²⁷⁷). Auch die Lehre von dem Angemessenen und Nichtangemessenen bedurfte und erhielt wahrscheinlich nähere Bestimmungen. Es konnte nur ermessen werden nach seinem Verhältniß zur naturgemäßen Selbsterhaltung. Man unterschied das an sich Natur-

275) i. ob. S. 66 ff. vgl. Sext. Math. XI, 77.

276) Sext. Math. XI, 73 . . . ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι (τὴν ἡδονὴν) μήτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ κτλ. Diog. 85 τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἔχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτόν, οὐκ ἐκείνης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρῶτον οὐκ εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συγκρίσειν. κτλ. Aehnlich Cic. Fin. III, 5 ohne Chrysippus zu nennen: . . . fieri autem non posset ut appetere aliquid, nisi sensum haberent sui, eoque se et sua diligere . . . In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. cet. vgl. Offic. I, 4.

277) Diog. 85 ὁ δὲ λέγουσι τινες, πρὸς ἡδονὴν γίνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν· ἐπιγεννημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ φύσις ἐπιζητήσῃ τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ κτλ. Wenn Kleantes geläugnet hatte, die Lust sei κατὰ φύσιν, d. h. der ursprüngliche Naturtrieb darauf gerichtet (276), so sagte Archedemus, sie sei κατὰ φύσιν ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τριχας und Panätius unterschied zwischen solcher die κατὰ φύσιν und die παρὰ φύσιν sei, Sext. Math. XI, 73. — Diog. 94 ἐπιγεννηματα δὲ τὴν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια. Seneca Vita beata 15 nec gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est. vgl. c. 9. Benef. IV, 2. Cic. Fin. II, 21, nach Kleantes.

gemäße von dem durch Beziehung darauf (*κατὰ μετοχήν*) Naturgemäßen; zu ersterem rechnete man Bewegung und das den Naturverhältnissen (*σπερματικοὶ λόγοι*) entsprechende Verhalten, wie Gesundheit, Stärke und die zum Ergreifen geeignete sinnliche Wahrnehmung; zu letzterem geschickte Hand, gesunden Körper und unverlegte Sinne; also, in unerheblicher Sonderung, die Bedingungen naturgemäßer Selbsterhaltung und die Theilnahme des Einzelwesens daran. Die Stoiker begriffen darunter körperliche Vorzüge, Gesundheit, Stärke und das Leben selbst, nicht minder geistige Anlagen, Kunstfertigkeiten, als Vorbedingungen zur Tugend, und endlich auch äußere Güter, Ehre, Reichthum, edle Abkunft, wünschenswerthe Verwandtschaft; unter dem Verwerflichen das Gegentheil solcher Vorzüge²⁷⁸). Wenn sie aber diesem Angemessenen einen gewissen Werth zuerkannten, so doch immer nur als Mittel für Verwirklichung des der menschlichen Vernunft erreichbaren wahrhaft Guten, und im Vergleich mit diesem wird jenes als ein Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*) bezeichnet. Vom unbedingt sittlichen Standpunkte ist weder der Besitz desselben, das Vorzuziehende, ein Gut, noch der Mangel oder das Verwerfliche, ein Uebel²⁷⁹). Doch unterscheiden sie noch von dieser Art des Gleichgültigen, d. h. des nur relativ Vorzuziehenden oder Verwerflichen, eine zweite Art, d. h. ein in dem Sinne

278) Stob. Ecl. II, 142. 148. 60. Cio. Fin. III, 5. Gell. XII, 5. Diog. 105 sq.

279) Stob. Ecl. II, 144 τὸ γὰρ διαφέρειν καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν περὶ πρὸς τι λεγόμενον εἶναι . . . πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν, ἐν ᾧ πάρεστι τὸ εὐδαιμόνως, ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐδὲ πρὸς ὀρμὴν καὶ ἀφορμὴν. Ib. 242 διὸ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν τὰ δ' ἀπάξιαν ἀπεκλεκτικὴν, συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαιμόνα βίον . . . ἀδιάφορα . . . τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν. vgl. Diog. 104. 105 ἀξίαν δὲ τὴν μὲν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν· τὴν δὲ εἶναι μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρεῖαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον κτλ. Cio. Fin. III, 16 quod sit indifferens cum aestimatione mediocri . . . ea quae sunt praeposita referuntur illa quidem ad finem, sed ad eius vim naturamque nihil pertinent. vgl. Sext. Math. XI, 61.

Gleichgültiges, welches den Trieb weder erregt noch abtödt, für das sittliche Leben, wie für die Selberhaltung daher gleichgültig ist²⁸⁰). Auch das Vorzuziehende unterscheidet sich von dem unbedingt Guten wesentlich dadurch, daß dieses immer, unter allen Umständen, anzustreben und nützlich ist, jenes unter Umständen auch schädlich und das Verwerfliche zuträglich werden kann, wie Krankheit, Armut u. dgl., ja daß es nur dem Tugendhaften nützlich ist²⁸¹). Ob Nachruhm nach dem Tode zu dem Vorzuziehenden gehöre, war streitig unter den Stoikern²⁸²), und sehr begreiflich daß sie überhaupt über das Anzustrebende oder Angemessene und über das Maß desselben sich unter einander nicht vereinigen konnten; so über den Werth des Reichthums, des erlaubten und nicht erlaubten Gewinnes und Erwerbes²⁸³). Mit alle dem müssen wir anerkennen, daß es der Hauptsache nach an einem bestimmten Maß ihnen nicht fehlte; und dieses Maß war das unbedingt und unter allen Umständen Anzustrebende, das Gute oder die Tugend.

3. Worin zeigt sich nun der Fortschritt der Schule in der Begriffsbestimmung des Guten? Der Mensch unterscheidet sich von den vernunftlosen Wesen darin, daß seine Handlungen nach der Zweifelt des Triebes, des vernünftigen und vernunftlosen²⁸⁴),

280) Stob. Ecl. II, 142 καὶ ἕτερον δὲ (τρόπον ἀδιάφορον) τὸ μήτε ὀρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικὸν κτλ. vgl. Diog. 104. Cic. Acad. I, 10 his ipsis alia interiecta et media numerabat (Zeno) . . . in quibus ponebat nihil omnino esse momenti. Fin. III, 15 alia neutrum. vgl. Sext. Hypot. III, 191. Math. XI, 60.

281) Cic. Fin. III, 10 nach Zeno. s. o. 16. Sext. Math. XI, 61 φ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον. vgl. Hypot. III, 177. Stob. Ecl. II, 90 sq. Plat. Stoic. rep. 31. Diog. 102 u. A. — Stob. Ecl. II, 188 μηδένα δὲ φανῶν μήτε ὠφελεῖσθαι μήτε ὠφελεῖν· εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἰσχεῖν καὶ ἀρετὴν κτλ. vgl. 204. Plat. Stoic. Rep. 12 (nach Chrysipp) u. A.

282) Cic. Fin. III, 17. Seneca Ep. 102.

283) vgl. Zeller 152 f.

284) Stob. Ecl. II, 160 κατὰ τὸ γένος δὲ ταύτην διττῶς θεωρεῖ-

zugleich der Natur und der Vernunft entsprechen sollen: so hatte ohne Zweifel schon Zeno im Wesentlichen gelehrt (ob. S. 67). Nun ist aber All und Jedes in der Naturordnung mit Nothwendigkeit bestimmt; das Vernunftlose muß sich ihr fügen, das Vernünftige fügt sich ihr aus freier Selbstbestimmung²⁸⁵⁾ und in Folge der Einsicht in den Grund derselben. Eben dadurch wird der Mensch unabhängig von Allem außer ihm; unbedingten Werth hat für ihn nur was er kraft der Einsicht in die nothwendige Zusammengehörigkeit desselben mit der göttlichen Naturordnung ergreift. Man kann nicht sagen, daß zwischen einer natürlichen und einer höheren sittlichen Weltordnung unterschieden würde; das wahre schlechthin Vorzuziehende erhält diesen unbedingten und unvergleichlichen Werth nur durch die wissende Ueberzeugung daß es in völligen Einklang mit dem Weltgesetz und der Weltordnung stehe, ein integrierendes Glied derselben sei²⁸⁶⁾. Eben darum sollte man, nach Chrysippus, zu richtigem Verständniß des Guten und Bösen, der Tugenden und der Glückseligkeit, gleichwie der Gerechtigkeit von der

σθα (τὴν ὁρμήν), τὴν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμήν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις. vgl. Clo. Fin. III, 6. 7 u. A.

285) Cleanth. b. Epict. Enchirid. 52 (vgl. Dissertatt. IV, 1, 181. 4, 34. Senec. Ep. 107) ἄγου δὲ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύγ' ἡ Πεπρωμένη ... ἔψομαι γ' ἄοκνος· ἦν δὲ μὴ θέλω, κακὸς γεγόμενος, οὐδὲν ἦπτον ἔψομαι. Seneca Provid. 5 quae autem dementia est potius trahi, quam sequi. M. Aurel. X, 28 μόνῃ τῷ λογικῷ ζῷῳ δέδοται τὸ ἐκουσίως ἐπεσθαι τοῖς γινομένοις· τὸ δ' ἐπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον.

286) Clo. Fin. III, 6 prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius (quam appellant ἔννοιαν illi) viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae prima dilexerat; atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum est. vgl. Acad. I, 10 (58). Senec. Ep. 121. Diog. 85. — Id. 88 ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὃς περ ἐστὶν ὁ ὁρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγμένον τούτῃ τῆς τῶν ὄλων διακρίσεως ὄντι. vgl. Ritsche 370 ff. 475 f.

Einsicht in die gemeinsame Natur und der Weltordnung (τοῦ κόσμου διαίτησις) ausgehn²⁸⁷). Wir sollen die richtige Wahl treffen unter Dem was naturgemäß Werth oder Würde hat und auf die Weise des Guten und der Glückseligkeit theilhaft werden: so erklären sich die Stoiker, nicht ohne einige Schwankung in den näheren Bestimmungen²⁸⁸); wie diese Auswahl zu treffen sei, vermochten sie nicht anzugeben. Gleichwie Sokrates, lehrt daher die Stoa, daß alles sittliche Handeln auf dem Wissen beruhe, nur mit dem Unterschiede daß jener das Wissen als das unmittelbare und sich selber bewährende Innewerden der unbedingten sittlichen Anforderung faßte, diese es auf Erkenntniß der göttlichen Weltordnung zurückführte. Wie wir aber diese Erkenntniß zu erreichen im Stande sein möchten, da alle Erkenntniß auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen sollte, vermochte die Schule eben so wenig als ihr Urheber anzugeben. Sie mußte sich auf die Ueberzeugung von der Theilnahme unsrer Vernunft an der göttlichen zurückziehen²⁸⁹), also stillschweigend voraussetzen, jedes solches Wissen sei eine Erweisung der reinen göttlichen Vernunft in uns; von dem objektiven Gehalt desselben vermochte man sich nicht Rechenschaft zu geben; und so hatte man

287) Drei Stellen des Chrysippus bei Plut. Stoic. repugn. 9. vgl. Cic. Fin. III, 22.

288) Plut. commun. not. 27 extr. . . τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίων ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν. ἄλλην γὰρ οὐσαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς εὐδαιμονίας οὔτε ἔχειν φασὶν οὔτε νοεῖν οἱ ἄνδρες ἢ κτλ. Diog. 88 ὁ μὲν οὖν Λογένης τέλος φησὶ ἡγητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ, Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν. Clem. Alex. Strom. II, 416 Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν· ὁ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κείσθαι διελάμβανεν· ὁ τε Ἀντίπατρος κτλ. Nehehemus, Posidonius. vgl. Stob. (273).

289) So scheint schon Zeno vorausgesetzt zu haben (68), und so auch die stoische Erklärung (Cic. Fin. III, 8): quod est bonum omne laudabile est, quod autem laudabile est, omne honestum est. vgl. Posidonius' Aeußerung ob. Ann. 137 u. Seneca Ep. 66 ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.

dem nur scheinbar über den sokratischen Standpunkt sich erhoben. Je weniger die Schule in dieser Beziehung über Zeno hinausging und hinauszugehn vermochte, um so mehr pries sie den unbedingten Werth des Guten und der lediglich auf Verwirklichung desselben gerichteten Gesinnung und Thätigkeit, der Tugend und das schlechthinige Zusammenfallen derselben mit der Glückseligkeit, so daß diese durch Nichts außer ihr weder vermindert noch vermehrt werden könne und im Vergleich mit ihr auch alles vom Standpunkte der bloßen Selbsterhaltung Vorzuziehende ein Gleichgültiges sei, das eben so wohl dem Guten wie dem Bösen dienen könne. Kann daher der Mensch nur gut und glücklich sein, indem er in Unabhängigkeit von allem Aeußeren, sich rein aus sich selber, d. h. aus der ihm einwohnenden göttlichen Vernunft bestimmt, so muß er auch Alles überwinden, was seine Vernunftseinsicht zu trüben droht, und als solches bezeichnete schon Zeno die Affekte. Bevor wir daher in nähere Bestimmung über das Gute und was mit dem Begriff desselben zusammenhängt näher eingehn, wenden wir uns zu der stoischen Lehre von den Affekten.

4. Schon Zeno führt sie auf einen das Maß überschreitenden Trieb zurück²⁹⁰⁾, d. h. auf den Trieb vernunftloser Wesen, der bei diesen freilich nicht zu Affekten werden kann²⁹¹⁾, eben weil er innerhalb der Grenzen der Naturgemäßheit bei ihnen sich halten muß; die Ueberschreitung kann nur beim Menschen statt finden, indem er die ihm eigenthümliche Natur eines Vernunftwesens verläugnet. Dieselbe Begriffsbestimmung des Affekts findet sich auch in der späteren Stoa²⁹²⁾, nur mit dem Unterschiede, daß diese sie auf falsche Urtheile, oder Verderbniß der Vernunft, Zeno sie auf die ihnen hinzukommende Zusammenziehung und Lösung, Erhebung und Zursücksinken der Seele zurückführte²⁹³⁾, wahrscheinlich weil er

290) Cic. Tusc. IV, 14 bestiae . . . in perturbationes non incidunt.

291) s. d. Belegstellen b. Zeller 132, 1.

292) ob. Ann. 74. vgl. Cic. Tusc. IV, 6 est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod *νάθος* ille dicit, *aversa a recta ra-*

Bedenken, trug sie unmittelbar aus der Vernunftthätigkeit des Urtheils abzuleiten. Dagegen gehören die näheren Bestimmungen über die Affekte, wenn auch nicht durchgängig, wohl der Schule. Setzt das Urtheil falsche Güter oder Uebel an die Stelle der wahren (sittlichen), und wiederum in Bezug auf die Gegenwart oder Zukunft, so läßt sich in den Handlungen leiten von Lust oder Begierde, Betrübniß oder Furcht. Diese Viertheilung der Affekte hat vermuthlich schon Zeno festgestellt (²⁹³). Begierde und Furcht wurden vorangestellt, wir wissen nicht, ob schon von Zeno; Lust und Unlust sollten ihnen hinzukommen (²⁹³), wahrscheinlich um diese nicht als solche anzuerkennen, worauf der Trieb ursprünglich gerichtet sein könne, wogegen es unbedenklich schien Begierde und Furcht als solche zu fassen, die durch die zu Grunde liegenden Vorstellungen von Gütern und Uebeln unmittelbar auf den Trieb sich bezögen. Die sehr ausgeführten Untereintheilungen der Affekte (²⁹⁴), in deren nähere Erörterung wir hier nicht eingehn können, gehörten wahrscheinlich der Schule und zunächst wohl dem Chrysippus an. Beobachtung der innern Zustände und das Streben sie durch formale Begriffsbestimmungen aus einander zu halten, ist nicht zu verkennen; aber eben weil man die von Plato und Aristoteles angebahnten Untersuchungen über das Verhältniß der Lust- und Unlustempfindungen zu der Thätigkeit nicht verfolgt hatte, konnte man zu eindringlichen Bestimmungen über das Verhältniß der Affekte zum

homo, contra naturam. Doch sind die Erklärungen Galens nicht völlig einstimmig unter einander, s. Zeller 133 Anm.

293) Stob. Ecl. II, 166 *ἐπιθυμία, φόβος, λύπη ἡδονή. ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγείσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὴν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. ἐπιγίγνεσθαι δὲ τοῖς ἡδονὴν καὶ λύπην κτλ.* Diese Unterscheidung findet sich bei Cicero (Tusc. III, 11) nicht: *ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, honorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et aegritudo, malorum.*

294) Stob. Ecl. II, 166 sqq. Cic. Tusc. III, 11. IV, 7 sqq. vgl. Fin. III, 10. — Tusc. IV, 10 *Hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo.*

Seelenleben nicht gelangen. Man begnügte sich damit sie als Krankheiten (*νοσήματα*) oder Schwächen (*ἀρρώσθηματα*) der Seele zu bezeichnen und anzuerkennen daß sie durch bloße Belehrung über den zu Grunde liegenden Irrthum sich nicht beseitigen ließen, indem man zugleich festhielt, daß sie willentlich, mithin verschuldet und zuzurechnen seien ²⁹⁵). Daher denn das Gebot, apathisch lediglich durch richtiges Urtheil in der Wahl sich bestimmen zu lassen. Nur neuere Stoiker lassen die Gewalt der Affekte bis zu gewissem Grade als Milderungsgrund der Schuld gelten ²⁹⁶). Doch auch die älteren erkennen an, daß es zur Energie unsrer Willungen und Handlungen eines den Affekten entsprechenden Hebels bedürfe und meinen ihn in einer den Affekten entgegengesetzten Kraft des richtigen Urtheils zu finden ²⁹⁷). Im Grunde lag die Anerkennung einer solchen Kraft in den Forderungen, dem immer noch empfundenen Schmerz den Stachel der Qual durch die Ueberzeugung zu nehmen, daß der Schmerz kein wahres Uebel sei, dem Zorn zu widerstehn durch die Einsicht, daß das Unrecht mit Tapferkeit zu bekämpfen sei. So soll auch wohl in ähnlicher Weise der Affekt des Mitleids und der Nachsicht ersetzt werden ²⁹⁸). Noch bestimmter verlangen sie daß die Begehrung in vernünftige Willung, das sinnliche Lustgefühl in vernünftige Freude oder Erhebung, die Furcht in weise Vorsicht umgesetzt werde. Für die Unlust oder Bekümmerniß wissen sie kein entsprechendes Gegengewicht nachzuweisen; sie soll schlechthin ausgetilgt werden ²⁹⁹).

295) Diog. 115. Stob. Ecl. II, 182. Cio. Tusc. IV, 10 morbi, aegrotationes. — Stob. 172 . . . οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες καὶ μάθῃσι καὶ μεταδιδαχθῶσιν ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι . . . ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν κτλ.

296) Diog. 117 ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν. Aehnlich Cicero in vielen St. und Galen de Hippocr. plac. V, 1 ἄλογον καὶ παρὰ φύσιν (τὸ πάθος).

297) s. d. Belegstellen b. Zeller 134, 2.

298) s. d. Belegstellen b. Zeller 135, 1—5.

299) Diog. 116 εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶν τρεῖς (75) . . . καὶ

5. Wenden wir uns nun zurück zu den Begriffsbestimmungen des Guten. Es ist das Einzige was der Natur des Vernünftigen als Vernünftigem schlechthin entsprechend, unbedingten Werth für uns haben soll³⁰⁰), das einzige wahrhaft Zuträgliche³⁰¹), weil der vernünftigen Natur des Menschen Entsprechende; und das wodurch es verwirklicht wird, die Tugend. Tugend und Glückseligkeit fallen daher zusammen³⁰²); Nichts außer der Tugend, d. h. Nichts was seinen Bestimmungsgrund außer der Tugend hat oder durch gün-

τὴν μὲν χάριν ἐναντίαν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὐλογον ἔπαρσιν' τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὐλογον ἔκκλησιν . . . τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὐλογον ὁρεξιν. Es folgen Untertheilungen. vgl. Cic. Tusc. IV, 7 sqq. — ib. 6 voluntas est quae quid cum ratione desiderat . . . quum ratione animus movetur placide atque constanter, gaudium dicitur: quum autem inaniter et effuse animus exsultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest . . . Quoniamque ut bona natura appetimus, sic a malis natura declinamus; quae declinatio, si cum ratione flet, cautio appelletur . . . Praesentis autem mali sapientis affectio nulla est (aegritudo). vgl. III, 4 sqq.

300) Diog. 94 ἄλλως δ' οὕτως ἰδίως ὁρίζονται τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ. ib. 101 μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν εἶναι nach Chrysippus u. A. vgl. Stob. Ecl. II, 200 sq. Sext. Math. XI, 30 ἀγαθόν τὸ δι' αὐτο αἰρετόν. Cic. Fin. III, 10. 16. Stob. Ecl. II, 126. 136 τὸ ἔσχατον τῶν ὁρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τὰλλα ἀναφύρεσθαι.

301) Sext. Hypot. III, 169 φασὶν οὖν οἱ Στωικοὶ ἀγαθόν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας κτλ. vgl. Math. XI, 23. Diog. 94. 98. Stob. Ecl. II, 78. Dasselbe auf die Tugend übertragen bei Diog. 104. Stob. II, 202 ἀνυπόβλητον' ἔχει τὴν ἀξίαν, mit weiterer Durchführung der der Tugend, mithin den Guten, zukommenden Bestimmungen, vgl. 126. Aehnlich Cicero u. a. O. und Seneca Ep. 71. 118 u. f. w.

302) Sext. Math. XI, 30 οἱ δ' οὕτως (ob Stoiker?), ἀγαθόν ἐστὶ τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν, τινὲς δὲ τὸ συμπληρωτικὸν εὐδαιμονίας. Es folgt die stoische Definition der εὐδαιμονία, εὖροιαι βίον. Stob. Ecl. II, 200 τοὺς μὲν (σπουδαίους) τοσαῦτα ἔχειν ἀγαθὰ ὥστε μηδὲν ἑλλείπειν εἰς τὸ τέλειον εἶναι αὐτοῖς τὸν βίον κτλ. vgl. Cicero (nach Zeno) (58). Parad. 2. Seneca Ep. 74. 118. Diog. 127. 89 αὐτάραξη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.

stige Fügung uns zu Theil wird, kann unsre Glückseligkeit weder vermehren noch vermindern; alles Vergleichen ist ein Gleichgültiges für uns, im Vergleich mit den unbedingten Anforderungen der Tugend, selbst die Erhaltung des physischen Lebens³⁰³). Wenn die Stoiker dann wiederum die unmittelbar auf den Endzweck gerichteten Güter (*τελικά*) von denen unterscheiden, die sie hervorbringen, und ersteren die sittlichen Handlungen, letzteren die Freunde subsumiren; oder auch die der Seele eignenden, die Tugenden, von den außer der Seele, den Tugendhaften und den Freunden, und von dem was keins von beiden sei, wie der Tugendhafte an sich³⁰⁴): so zeigt sich darin nur das Bestreben ein und denselben Begriff möglichst vollständig von verschiedenen Seiten aufzufassen. Zur Tugend aber gehört einerseits fehlerlose Auswahl unter den jedesmaligen Impulsen des (animalischen) Lebenstriebes, in Folge der Einsicht daß der gewählte, und nur er, der göttlichen Weltordnung entspreche; oder Tugend ist die richtige Vernunft selber³⁰⁵), andererseits die zur Verwirklichung derselben erforderliche Willenskraft³⁰⁶). Besteht daher die Tugend in richtiger Einsicht oder wahrem Wissen, und ist sie eben darum lehrbar³⁰⁷), so doch nicht im bloßen

303) Sext. Math. XI, 61 . . ὃ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς . . . ἔστι χρῆσθαι. Hypotyp. III, 177. Plut. Stoic. rep. 31. vgl. commun. not. 4. 7. Stob. Ecl. II, 91 ἀδιάφορα τὰ τοιαῦτα, ζῶν, θάνατον κτλ. vgl. Diog. 102. Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 18. — Seneca Ep. 66. — Ueber die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen von allem Aeußeren, s. Zeller 131, 4.

304) Cic. Fin. III, 16. Stob. Ecl. II, 124. etwas anders als ἀφ' οὗ und ἐφ' οὗ bezeichnet bei Diog. 94. — Sext. Hypot. III, 81. Diog. 95. Stob. Ecl. II, 98. — In andren Eintheilungen bei Stob. 124. 130 werden die Güter im weiteren Sinne gefaßt und καθήκοντα mit darunter begriffen.

305) Cic. Tusc. IV, 15 ipsa virtus brevissime reata ratio dici potest. (vgl. ob. 70.)

306) Cleanth. b. Plut. Stoic. rep. 7 τόνος, ἰσχύς καὶ κράτος.

307) ἐπιστήμη die durchgreifende Definition der Tugend und ihrer

Wissen um des Wissens willen, sondern in dem zur Handlung treibenden, in ihr sein Ziel findenden Wissen. In dieser Beziehung treten die übrigen Stoiker dem Herillus entgegen (s. unten). Mußten sie demnach, gleichwie Sokrates und Plato, die Einheit der Tugend, die ja durchgängig dasselbe Maß der untheilbaren sittlichen Gesinnung, der Erkenntniß und der Willenskraft voraussetze, scharf betonen, so doch auch verschiedene Richtungen oder Aeußerungsweisen derselben anerkennen. Zeno, der sich ihm in dieser Beziehung anschließende Aristo und Kleantes wollten diese Verschiedenheiten auf die Gegenstände beschränken, innerhalb deren die eine stets sich selber gleichbleibende Tugend, welche als erste leitende oder Grundtugend *φρόνησις* genannt ward, sich wirksam erweise, Chrysippus verschiedene eigenthümliche Willensrichtungen nachweisen³⁰⁸). Doch war diese Verschiedenheit des Gesichtspunktes

verschiedenen Aeten; s. Diog. 92. Stob. Ecl. II, 102 sq. Zeno *φρόνησις*. Plat. virt. mor. 2. — Diog. 91. vgl. Seneca Ep. 90.

308) Plat. virt. mor. 2. Menekemos hatte alle Verschiedenheit gesaugnet. *Ἀριστῶν δὲ ὁ Χίος τῇ μὲν αὐτῇ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίησε, καὶ ἐγγίαιον ἀνόμενε· τῇ δὲ πρὸς τί πως διαφόρους καὶ πλείους.* Galen. de Hippocr. et Plat. V, 5 *κατὰ τὴν πρὸς τι σχέσιν*. . . *ἔοικε δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεισθαι ὁ Κ., ὁρίζομενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονημετέοις, δικαιοσύνην, ἐν δὲ δικαιοτέοις, σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις, ἀνδρείαν*. . . *Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίῃ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων, ἔλαθεν ἑαυτὸν κτλ.* de Stoicor. rep. 7 *Χρύσιππος Ἀριστῶν μὲν ἐγκαλιὼν οὐ μίαν ἀρετὴν σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι, Ζήνωνι δὲ συνηγορῶν οὕτως ὁρίζομένῳ* (s. Anfang d. Cap.) *τῶν ἀρετῶν ἐκάστην, ὃ δὲ Κλεάνθης (306) . . . ἐπιφέρει κατὰ λέξιν· ἡ δὲ ἰσχὺς αὐτῇ καὶ τὸ κράτος διὰ μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγίνεται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις, σωφροσύνη.* Stob. Ecl. II, 102 mit einiger Abweichung: *φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον*. . . *σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἰρετῶν καὶ φευκτῶν*. . . *δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονημετικὴν τῆς ἀξίας ἐκάστην.* ἀνδρείαν δὲ ἐκ δειρῶν καὶ οὐ δειρῶν καὶ οὐδετέρων, und wiederum anders p. 104 *καὶ τὴν μὲν φρόνη-*

bei der Eintheilung, von geringem Einfluß auf die Begriffsbestimmungen der Eintheilungsglieder. Die Verschiedenheit der Richtungen (*οχέσεις*) auf die Gegenstände mußte Verschiedenheiten der Willensrichtung zur Folge haben, und umgekehrt diese der besonderen Bestimmtheit der Gegenstände entsprechen. Erheblicher der Unterschied, daß die älteren Stoiker sich begnigten, die vier sogenannten Kardinaltugenden, die sie der früheren Philosophie entlehnten, ohne eine Deduktion derselben zu versuchen, in ihrer Weise zu definiren, Chrysippus³⁰⁹) und mehr wohl noch seine Nachfolger je eine derselben in Unterabtheilungen weiter durchführten. In welcher Weise und nach welchen Gesichtspunkten, läßt sich bei der Kürzlichkeit der Angaben nur mit sehr zweifelhaftem Erfolg ausmitteln. In der Untereintheilung der Vernunft Herrschaft (*φρόνησις*) soll, wie es scheint, den verschiedenen Momenten der inneren Berathung, — der sittlichen Richtung des Willens (*εἰσουλία*), der richtigen Berechnung (*εὐλογιστία*), der schnellen und sicheren Auffassung der Verhältnisse (*ἀγχινοία*), dem beharrlichen Festhalten des Zwecks (*ρουνέχεια*), — die Ergreifung der richtigen Mittel hinzukommen. Den das innere Wesen der Mäßigung (*σωφροσύνη*) bezeichnenden Eigenschaften, der richtigen Ordnung der entsprechenden Handlungen (*εὐταξία*), des Anstandes in den Bewegungen (*κοσμιότης*), der Schamhaftigkeit (*αἰδημοσύνη*), wird das unerschütterliche Festhalten des der richtigen Vernunft Entsprechenden (*ἐγκράτεια*) hinzugefügt. In ähnlicher Weise den grundwesentlichen Merkmalen der Tapferkeit, — Ausharren im richtig gefaßten Beschluß (*καρτερία*), Vertrauen keinem wahrhaften Uebel begegnen zu können (*θαρραλεότης*), Seelengröße (*μεγαλοψυχία*) und Wohlgenuthheit (*εὐψυχία*), — die Arbeitslust (*φιλοπονία*), zur Ueberwindung aller Mühen. Den verschiedenen Seiten der Gerechtigkeit endlich — der Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) und Redlichkeit (*χρησιότης*), d. h. dem

σιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι· τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ἀπονεμήσεις.

309) Plat. virt. mor. 2 wirft dem Chrysippus vor: ἔλαθεν ἑαυτὸν (308) . . . συμῆμος ἀρετῶν οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον ἐγείρας.

richtigen Verhalten gegen die Götter und Menschen, und der auf dem Bewußtsein der Gleichheit gegründeten Erleichterung des Verkehrs (*εὐκοινωνησιῶν*), — soll tadellose Verständigung im Umgang (*εὐσυναλλαξίᾳ*) hinzukommen ³¹⁰). Obgleich in den Begriffsbestimmungen dieser besonderen Tugenden immer wiederum hervor gehoben wird, daß auch sie auf Wissenschaft sich gründeten, so scheint doch je einer Schicht derselben als letztes Glied eine vorzugsweise Uebung und Gewöhnung voraussetzende hinzugefügt zu sein, wenngleich man ohne Zweifel festhielt, daß Naturell und Sitte nicht zur Tugend führen könne ³¹¹). Welchem Stoiker oder welchen diese Tafel der Tugenden angehören möge, vermag ich mit völliger Gewißheit nicht zu bestimmen; zwar hören wir, daß dergleichen Eintheilungsversuche sich bereits bei Chrysippus, Antipater und sogar bei Kleanthes ³¹²) fanden: aber das Wenige was darüber angeführt wird, berechtigt uns nicht jene durchgeführte Tafel ihnen beizumessen. Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit dagegen dem Apollonphanes; ihm wenigstens werden mehrere jener Zweigtugenden beigelegt und werden ebenso bestimmt wie bei Stobäus ³¹³), so daß es wohl nur der Fahrlässigkeit des Diogenes und seiner Abschreiber zuzuschreiben ist, daß wir keine völlige Uebereinstimmung nachweisen können. Gleich den Tugenden wurden auch

310) Stob. Ecl. II, 106 sq. vgl. Diog. 92 sq.

311) Cic. Acad. I, 10 quumque superiores . . . quasdam virtutes natura aut moro perfectas (dicerent), hic Zeno est. (58).

312) Diog. 92 τέτταρας δὲ (ἀρετὰς φασιν) οἱ περὶ Ποσειδάμων, καὶ πλείονας οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ Ἀντίπατρον. Plut. virt. mor. 2 (309) führt nur beispieisweise als dem Chrysippus angehörig χαριεντότης, ἐσθλότης, μεγαλότης, καλότης an und fügt hinzu: ἑτέρας τε τοιαύτας, ἐπιδειξιότηας, εὐαπαντησίας, εὐπραπέλλας, ἀρετὰς τιθέμενος κτλ.

313) Diog. 92 ὁ μὲν γὰρ Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει, τὴν φρόνησιν τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας, τὰς δὲ ταύτας ὑποτεταγμένας. πρώτας μὲν τὰςδε, φρόνησιν. . . ἐν εἶδει δὲ τούτων μεγαλοψυχίαν, ἐγκράτειαν, καρτερίαν, ἀγχίνουαν, εὐβουλίαν κτλ. Die ἐγκράτεια scheint Kleanthes als eine der Haupttugenden aufgeführt zu haben, Plut. Stoicor. ropugn. 7 (308).

die Laster (*kakíai*) in erste und untergeordnete eingetheilt und als direkte Gegensätze der Tugenden definirt³¹⁴).

Soll nun die Tugend, frei von allem außer ihr, mit der Glückseligkeit zusammenfallen, mithin ihren Lohn in sich selber tragen³¹⁵), und die Glückseligkeit nicht irgendwie auf einzelne Zustände beschränkt sein (208 ff.), so muß die Tugend in einer das ganze Leben ausfüllenden, mit sich einstimmmigen Gesinnung (*διάθεσις*) bestehen und jede ihr entsprechende Handlung (*κατόρθωμα*) ein vollkommener Ausdruck des Gesetzes und der Gerechtigkeit sein³¹⁶), so wie umgekehrt die Schlechtigkeit und Unseligkeit im durchgängigen Zwiespalt mit sich selber stehn. Daraus folgern die Stoiker daß Mittelzustände von Tugend und Laster oder Mischung beider undenkbar seien, daß daher nicht von theilweiser Tugend oder auch nur von Fortschritt in ihr die Rede sein könne³¹⁷), und daß wo eine Tugend sich finde, da auch jede, ebenso wo eine Schlechtigkeit, da auch alle, und wo eine Tugend wirke, die Wirksamkeit der übrigen zugleich mit darin begriffen sei³¹⁸). Gleichwie die Tugend aber

314) Stob. 104. Diog. 93.

315) Stob. Ecl. II, 103. Maro. Aurel. IX, 42. — Dem entsprechend sagt Seneca Ep. 87 maximum scelorum supplicium in ipsis est.

316) Stob. Ecl. II, 104 κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι καὶ ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον. Cic. Acad. I, 10 ipsum habitum per se esse praeclarum. Die Tugend wird als keine Grade zulassend, *διάθεσις*, im Unterschiede von *ἔξις*, genannt Stob. 98. Simplie. in Categ. 61, b. 72, d. — Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 15 πᾶν κατόρθωμα καὶ ἐνόνημα καὶ διακαιοπράγημά ἐστιν. vgl. c. 11. Stob. Ecl. II, 192.

317) Diog. 127 . . . μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, αὐτὴ nicht die προκοπή. vgl. Stob. Ecl. II, 116. Seneca Ep. 71 summum bonum . . . nec remitti nec intendi posse. Diog. 101 τὰ ἀγαθὰ . . . μήτ' ἄνεσιν μήτ' ἐπύσσιν ἐπιδέχονται. vgl. Cic. Tusc. III, 10.

318) Plut. Stoic. rep. 27 τὰς ἀρετὰς φησιν (Χρύσιππος) ἀνταξο-
λουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῇ τὴν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ
τῇ τὸν κατὰ μίαν ὁπιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν κτλ. vgl.
c. 7. Stob. II, 110. Diog. 125 u. A.

keine Gradverschiedenheiten zulasse, so auch nicht die Glückseligkeit; Länge oder Kürze der Dauer vermöge sie weder zu vermehren noch zu vermindern ³¹⁹). Daher sollte denn auch ein plötzlicher Uebergang vom Bösen zum Guten eintreten, eine Wiedergeburt, deren der Wiedergeborene oft gar nicht fogleich inne werde ³²⁰), — eine Schärfung des Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem, in der zugleich das mystische Element hervortritt, welches die stoischen Lehren durchzieht. Verglichen mit der christlichen Lehre von der Wiedergeburt fehlt der stoischen Annahme das wesentlichste Moment, das der freien Gnadenwirkung Gottes. Der stoisch Wiedergeborene soll ohne vorangegangene Uebergänge und ohne der Sinnesänderung auch nur sich bewußt zu werden, aus eigener Kraft sich selber wiedergeboren haben.

G. So spaltet sich den Stoikern das Menschengeschlecht in Gute und Böse, und da wiederum das Gute oder die Tugend auf vollkommener Vernunft Herrschaft beruht, in Weise und Thoren. Sie gefallen sich diesen Gegensatz mit ihrer Neigung zur Rhetorik, nach allen Hauptrichtungen auszubilden. Während sie den Weisen mit jeglicher Vollkommenheit des Wissens, des Handelns, der künstlerisch bildenden Thätigkeit und mit dem Besitz aller wahren Güter ausrüsten, ihn als den nimmer irrenden, nimmer sündigenden, nimmer seine, d. h. die Vernunftzwecke, verfehlenden bezeichnen, ihn den wahren König, Feldherrn, Redner, Dichter und Wahrsager, den alleinigen Priester, den alleinigen Freien, Schönen und Reichen, den allein der Dankbarkeit, Liebe und Freundschaft fähigen nennen: berauben sie den Thoren all und jeder Theilnahme am Wahren, Guten und Schönen; er ist ihnen ein Verrückter, weil des wahrhaft Menschlichen, der Vernunft, nicht theilhaft, und eben darum

319) Plut. Stoic. rep. 26 commun. not. 8. Der von Plutarch hervorgehobene Widerspruch ist nur ein scheinbarer.

320) Plut. comm. not. 9 τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παρὰ-
γινόμενης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησόμενον κτλ. vgl. Stoic.
rep. 19 Stóicos quam poetas absurdiora dicit. c. 2 sqq. Stob. Ecl. II,
234. Philo de Agric. 325.

Geis. d. griech. Philosophie. III, 2.

schlechthin unglücklich³²¹⁾. Daß das Ideal des Weisen sich jemals verwirklicht habe, wagten sie nicht zu behaupten, ohne doch die Nothwendigkeit des Begriffs und selbst die Möglichkeit seiner Verwirklichung aufgeben zu wollen. Er war ihnen das Bild der Verwirklichung vollkommener Vernunft Herrschaft im Menschen. Und wie hätten sie auf die Möglichkeit derselben verzichten können? da ihnen die menschliche Vernunft eine Ausstrahlung der göttlichen war, nicht bloß gottverwandt. Sie scheuten sich daher auch nicht zu behaupten, an Glückseligkeit stehe der Weise dem Zeus nicht nach³²²⁾. Eine Annäherung an jenes Ideal glaubten sie im Sokrates, Antisthenes und Diogenes nachweisen zu können³²³⁾, freilich nicht im Einklang mit ihrer Behauptung vom nicht zu vermittelnden Gegensatz zwischen Weisheit und Thorheit, Tugend und Laster, und daß der Uebergang vom einen zum andren mit einem Schlage eintrete. Die Helden der Vorzeit und die großen Staatsmänner sollten über die Masse der Thoren sich nicht erheben haben. Wollen wir auch nicht in Abrede stellen, daß die Schilderung des Weisen geeignet war das Bewußtsein vom Adel und von der hohen Bestimmung des Menschen zu beleben und zu veranschaulichen, so doch auch nicht, daß es zunächst dem Hochmuth zur Nahrung dienen und die Neigung zu einem hohlen rhetorischen Pathos fördern mußte.

7. Wenn die Stoiker auch lediglich Das als wahrhaft sittlich und als Zweck der menschlichen Bestrebungen gelten lassen wollten, was als den Forderungen der göttlichen Weltordnung entsprechend erkannt und mit der lediglich darauf gerichteten Gesinnung und Willenskraft verwirklicht werde, so hatten sie doch, im Unterschiede von den Aynikern und dem in dieser Beziehung denselben sich wie-

321) Das meiste hier Angeführte ist bekannt genug aus Cicero, vorzüglich seinen Paradoxis. Im Uebrigen s. I. Lipsii *manuductionem ad stoicam philosophiam*, drittes Buch, und vgl. Zeller S. 142 ff.

322) Plut. *Stoic. rep.* 13. 31. vgl. Stob. II, 198. Sen. *Prov.* 1 u. II.

323) Diog. 91. Posidonius hatte behauptet *γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Πτολεμαίον καὶ Ἀντισθένην*.

derum annähernden Aristo, auch dem Naturgemäßen als solchem, ohne daß es aus jener Vernunftserkenntniß hervorgegangen sei, einen gewissen Werth oder einige Würde zuerkannt. So ergab sich ihnen denn die schwierige Aufgabe, die eine Schicht ihrer Lehre mit der andren in Einklang zu bringen. Sie mußten daher unterscheiden zwischen der äußeren und inneren Seite der Handlungen. Was aus dem reinen ungetriebten Naturtriebe hervorgeht, ist ein Angemessenes; aber erst wenn das Motiv der Handlung ausschließlich, um es kurz auszudrücken, ihre Vernunftgemäßheit ist, erhebt sich in die höhere Sphäre der Sittlichkeit. Ein und dieselbe äußere Handlung kann eine bloß angemessene oder eine wahrhaft sittliche sein, und man konnte dabei immerhin noch den Gegensatz zwischen Weisen und Thoren, Guten und Bösen aufrecht halten. Wer lediglich dem Naturtriebe folgt, ohne noch zur wahren Vernunftserkenntniß vorgebrungen zu sein, handelt nach Naturnothwendigkeit, ohne zur Freiheit der Vernunfttherrschaft sich erhoben zu haben. Mit Recht führt man daher die Unterscheidung von Legalität und Moralität unsrer Handlungen auf die Stoiker zurück, und ich möchte nicht sagen daß ihre Lehre vom Angemessenen als Milderung ihres sittlichen Rigorismus oder Idealismus zu betrachten sei. Sie unterschieden zwei wesentlich verschiedene Betrachtungsweisen unsrer Handlungen. Nur fragt sich, ob oder wie weit es ihnen gelungen ist, für jede von beiden ein entsprechendes Princip nachzuweisen. Rücksichtlich des wahrhaft sittlichen Gebietes mußten sie auf das mystische Bewußtsein der vollkommenen Sicherheit ihrer Vernunftserkenntniß sich zurückziehen und konnten nicht einmal wie im Bereich der theoretischen Erkenntnisse auf Ableitung aus oder Uebereinstimmung mit der Erfahrung sich berufen. Freilich waren sie auch in diesem Bereich weit über die Grenzen ihrer Erkenntnißlehre hinausgegangen. Wie hätten sie in der Erfahrung, der angeblich ursprünglichen Quelle unsrer Erkenntnisse, ihre Annahmen über das Weltbewußtsein, über den Wechsel der Bewegung vom künstlerischen Feuer zur starren Erde und umgekehrt von dieser zu jenem, über die besaamenden Verhältnisse u. s. w. bewähren können? Ihr angeblich das Gegebene der Erfahrung nur formirendes Vernunftver-

mögen ward ihnen unter der Hand zu einem selbstthätig aus sich erzeugenden, wie hartnäckig sie auch des platonisch aristotelischen Intellektualismus sich zu erwehren fortführen. Noch augenscheinlicher durchbrachen sie in der Ethik die Schranken ihrer sensualistischen Logik. Das Innewerden der Vernunftzwecke, und darauf sollte ja die Sittlichkeit der Handlungen beruhen, setzt eine durch keine Erfahrung zu erlangende Erkenntniß voraus. Etwas anders verhielt sich mit der Lehre von dem Angemessenen; worauf der Erhaltungstrieb gerichtet sein müsse, ließ sich auch, ohne in tiefere physiologische Untersuchungen einzugehn, einigermaßen durch Beobachtung ausmitteln, so weit es erforderlich schien zu zeigen, daß es nur in dem Maße Werth habe, in welchem es den Vernunftzwecken als Mittel der Verwirklichung derselben sich unterordne. Bezeichneten die Stoiker auch Vergleichen hin und wieder als Güter³²⁴⁾, so doch gewiß nur im untergeordneten Sinn, d. h. als bedingte, von den unbedingten bestimmt unterschiedene Güter. Sehr begreiflich aber daß sie in der Werthbestimmung der äußeren Güter, wie Ehre, Reichthum, Erwerb u. dgl. mehr oder weniger von einander abweichen³²⁵⁾; auch wohl je nach dem verschiedenen Zusammenhang, in verschiedener Weise sich darüber aussprachen³²⁶⁾. Das Maß der Werthschätzung war abhängig von zeitlichen und persönlichen Verhältnissen. Dazu ward der Ausdruck derselben wohl hin und wieder, namentlich bei Chrysippus³²⁷⁾, geschärft durch den Gegensatz gegen die kynische Geringschätzung aller äußeren Güter. Doch zeigt sich auch hier schon der Mangel an festen positiven sittlichen Normen; so wenn Chrysippus unter den erlaubten Erwerbsarten, außer dem Fürstendienste, auch Freundschaft mit Reichen aufführte³²⁸⁾. Ueber dem angestrebten Vernunftwissen von der göttlichen Weltordnung war ihm das Bewußtsein von der Aufrechthaltung der persönlichen Menschenwürde abhanden gekommen, wie augenscheinlich auch ohne diese das stoische Ideal der

324) Plat. Stoic. rep. 30 nach Chrysippus.

325) s. d. Einzelne hierher Gehörige b. Zeller S. 167 ff.

326) Plat. Stoic. rep. 20. Diog. 188 sq. Stob. II, 224.

Freiheit und Unabhängigkeit unerreichbar sein muß. Hier und da scheint auch die Annahme hervorzutreten, daß dem Reinen alles rein sei, den Weisen das Aeußere nicht berühre.

Wenn das Angemessene einen, wenn auch nur relativen Werth hat, so muß es auch Pflicht sein, dasselbe nach Maßgabe dieses seines Werthes zu verwirklichen. So ergab sich den Stoikern der Unterschied der bedingten und unbedingten Pflichten. Schon bei den älteren Stoikern, namentlich bei Zeno und Chrysippus, fanden sich mancherlei Aeußerungen über das sittliche Moment der angemessenen Handlungen. Indem sie aber vorzugsweise die Relativität derselben hervorhoben, gelangten sie zu sehr anstößigen Bestimmungen über die geschlechtlichen Verhältnisse, über Ehe, über die Behandlung der Leichname. Sie verwarfen nicht das Gewerbe der Hetären und die Knabenliebe, die eheliche Verbindung mit Blutsverwandten, noch selbst den Genuß von Menschenfleisch³²⁵⁾; ohne Zweifel um hervorzuheben, daß Vergleichen nicht unsittlicher sei als Manches für erlaubt gehaltene und daß es bei der Beurtheilung auf die Gesinnung und Bestimmtheit der Verhältnisse ankomme³²⁷⁾. Ob sie aber dabei lediglich solche im Auge hatten, die überhaupt noch nicht zur Tugend und Weisheit vorgeedrungen seien, oder dafür hielten, auch der Weise und Tugendhafte dürfe, im Bewußtsein von der Reinheit seiner Gesinnung, ohne Gefahr dieselbe dadurch zu trüben, solche Handlungen begehn, bleibt zweifelhaft, und schwerlich haben sie sich selber bestimmt genug darüber ausgesprochen. Nur so viel sieht man, daß es ihrem ethischen Princip an Grundsätzen der Vermittelung fehlte und sie noch weniger zur Anerkennung eines an sich gültigen Inhalts sittlicher Bestimmungen gelangt waren. So wollten sie dem Weisen unter gewissen Verhältnissen die Lüge verstatten, wenn er ihr selber nur nicht zustimme³²⁸⁾; daß sie aber nach dem Vorgange des Plato und Aristoteles, die Pflicht der Wahrhaftigkeit entweder aus ihrem obersten

327) s. namentlich die Aeußerungen Zeno's b. Sext. Math. XI, 190.

Hypot. III, 245.

328) Stob. Eccl. II, 280.

Grundsätze zu deduciren versucht, oder als an sich einleuchtend anerkannt hätten, wird uns nicht gesagt. Für ersteres war auch wohl ihr Princip zu abstrakt und zu hoch gegriffen, um Deduction zu verstatten, und letzteres nicht im Einklang mit ihrer Lehre, daß nur wahrhaft sittlich sei, was als den Gesetzen der Weltordnung entsprechend erkannt werde. Ueber dem Haften an einem die Grenzen der menschlichen Vernunft überfliegenden Princip, war der Sinn für die unmittelbaren Aeußerungen des sittlichen Bewußtseins ihnen abhanden gekommen, oder geschwächt worden.

8. Doch scheint erst Panätius eine systematische Durchführung der Pflichtenlehre unternommen zu haben³²⁹), wenngleich schon vom Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Diogenes aus Babylon und Antipater mehr oder weniger umfassende Bücher über das Angemessene angeführt werden³³⁰), denen die berührten Einzelheiten entnommen sein mögen. Schon die Anlage der Schrift des Panätius zeigt, daß sein Bestreben auf eine umfassende und methodische Pflichtenlehre gerichtet war. Zuerst sollte von den unbedingten Pflichten (*κατορθώματα*), dann von den bedingten (*καθήκοντα*) gehandelt, letztere im Unterschiede von ersteren, auf das Nützliche zurückgeführt, und endlich gezeigt werden, daß das in der That Nützliche mit dem schlechthin Sittlichen zusammenfalle³³¹). Zur Aus-

329) Cic. Offic. III, 2 Panaetius, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit ceteris.

330) Diog. 25. — Kleanthes' drei Bücher *περὶ τοῦ Καθήκοντος*, ib. 175. — Von Chrysippus' Schrift führt Plut. de Stolo. rep. das sechste und siebente Buch an, vgl. Sext. Hypotyp. III, 248. Math. XI, 194. — Diogenes und Antipater, Cic. Off. III, 12.

331) Cic. Off. III, 2 Panaetius, qui . . . disput. (329) quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secuti sumus, tribus generibus propositis, in quibus deliberare homines et consultare de officio solerent, uno quum dubitarent, honestumne id esset, de quo ageretur, an turpe: altero, utilene esset an inutile: tertio si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum eo quod utile videretur, quo modo ea discerni oporteret: de duobus generibus primis, tribus libris explicavit, de tertio autem genere deinceps se scripsit dicturum, nec id exsolvit quod promiserat ceteris. vgl. 1, 3. III, 7. ad Attic. XVI, 11.

arbeitung der Schlußabhandlung war er nicht gekommen, wiewohl er nach Vollendung der ersten drei Bücher noch gegen dreißig Jahre gelebt haben soll³³²). Sollte er doch vielleicht inne geworden sein die beabsichtigte durchgängige Einigung zwischen dem Nützlichen und dem unbedingt Eittlichen vom Standpunkte der Stoa aus nicht durchzuführen, d. h. nicht zeigen zu können, wie die Forderungen des Selbsterhaltungstriebes mit der Einsicht in die entsprechenden Forderungen der göttlichen Weltordnung durchgängig zusammenträfen? Daß er nicht mehr an der sich streng abschließenden Dogmatik der früheren Stoiker festhielt, sondern auch auf Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrastus, Dikarchus und Krantor bewundernd zurückging, wissen wir auch anderweitig³³³). Eben so daß es ihm nicht sowohl um wissenschaftliche Schärfe als um leicht verständliche und gewinnende Darstellung zu thun gewesen sei³³⁴), und nicht unwahrscheinlich, daß er Männer von der philosophischen Bildungsstufe seiner Freunde Scipio und Paelius zunächst dabei im Sinne gehabt habe³³⁵). Auch darum, nicht bloß wegen der bei ihm sich findenden größeren Vollständigkeit der Pflichtenlehre, sah Cicero sich veranlaßt in den seinem Sohne Markus bestimmten Büchern von den Pflichten, dem Panaetius sich anzuschließen³³⁴). Zwar läßt sich im Einzelnen schwerlich durchgängig entscheiden, was dem Panaetius, was Cicero's freier Bearbeitung angehöre; doch darf man wohl annehmen daß letzterer ersterem in der Hauptsache durchgängig folgte; eine freilich sehr wenig erhebliche Abwei-

332) So hatte Posidonius berichtet, s. Cic. Off. I. 1.

333) Cic. Fin. IV, 28. vgl. Acad. II, 44. Ueber einzelne Abweichungen desselben vom stoischen Dogma s. d. vierten Abschnitt.

334) Cic. Off. II, 10 . . . popularibus enim verbis est agendum et usitatis, quum loquamur de opinione populari (vgl. I, 3): Idque eodem modo fecit Panaetius. Fin. IV, 28 Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens Pan. nec acerbis sententiarum nec disserendi spinas probavit. vgl. Leg. III, 6.

335) van Lynden de Panaetio Rhodio Lugd. Bat. 1802. p. 82. vgl. p. 5 sqq. 39 sqq.

chung, vergleichende Entscheidung zwischen Verschiedenem was als nützlich oder gut erscheine, macht Cicero als sein Eigenthum geltend³³⁶). Folgte aber Cicero dem Panätius in der Anordnung der Untersuchung, so dürfen wir annehmen, daß auch dieser mit einer Ableitung der Pflichten aus der Tugendlehre begonnen, d. h. die sittlichen Handlungen nach Anleitung der verschiedenen Tugendrichtungen und gemäß der Begriffsbestimmungen derselben, entwickelt, in den Begriffsbestimmungen aber weder das Merkmal des unbedingten Wissens als grundwesentliches vorangestellt, noch auch die Sittlichkeit der Handlungen an dem Wissen um die Uebereinstimmung derselben mit der göttlichen Weltordnung ermessen habe, — dieses transcendente Maß scheint er gänzlich aufgegeben und lediglich das unmittelbare sittliche Bewußtsein zur Gewährleistung seiner Bestimmungen in Anspruch genommen zu haben³³⁷). Dies war wahrscheinlich der Inhalt desjenigen Theils seines Werkes, welches von dem an sich oder schlechtthin Sittlichen (dem *honestum*, nach Cicero) handelte, wenngleich auch Solches, dessen Sittlichkeit durch die Bestimmtheit der Verhältnisse bedingt wird, keineswegs ausgeschlossen ward, namentlich in dem Abschnitt über das Bezügende (*πρέπον*, *decorum*)³³⁸), — ein Begriff der in solcher Ausführlichkeit schwerlich von der früheren Stoa behandelt worden war. Auch an Unterscheidung der verschiedenen Richtungen innerhalb je einer der vier Haupttugenden fehlt es nicht, ohne daß durchgängige Anlehnung an die anderweitig uns bekannten Untereitheilungen

336) Cic. Off. I, 43 potest incidere saepe contentio et comparatio de duobus honestis utrum honestius: qui locus a Panaetio est praetermissus. vgl. I, 3. II, 25 utilitatum comparatio. vgl. I, 3 extr. Die Stellen, in denen Cicero des Panätius abweichend oder zusämmend namentlich erwähnt, hat van Vynen p. 100 sqq. zusammengestellt.

337) Cic. Off. I, 29 begnügt sich mit der Mahnung: nos vero agere quidquam, cuius non possis causam probabilem reddere. Haec est enim fere descriptio officii.

338) ib. I, 27 sqq. — II, 3 werden als zwei rationes gesagt, quae ad decus honestatemque pertinerent.

der Tugenden darin ersichtlich wäre³³⁹⁾. Zu dem Nützlichen, wovon der zweite Theil des Werkes zu handeln hatte, wird Alles gerechnet, was der Erhaltung und der Annehmlichkeit des Lebens förderlich ist, daher nicht bloß Habe und Gut, sondern vorzüglich was zur Aufrechthaltung und Veredelung der menschlichen Gemeinschaft erforderlich ist; denn auch Besitz und richtige Benutzung des Leblosen gleichwie der Thiere, und selbst Erhaltung der Gesundheit u. dgl., ist ja abhängig von der gegenseitigen Hülfsleistung der Menschen unter einander³⁴⁰⁾, mithin von der richtigen Aufrechthaltung der Gemeinschaft. Wahrscheinlich hat daher auch Panätius³⁴¹⁾, wie Cicero, diesem Gesichtspunkte untergeordnet, was von den sogenannten äußeren Gütern zu sagen war. Natürlich mußten auf die Weise Pflichten für die Gemeinschaft, die vorher aus dem Begriff des unbedingt Sittlichen abgeleitet waren, hier von Neuem in Bezug auf ihre Nützlichkeit in Erwägung gezogen werden. Für den dritten Theil der Abhandlung, der Nachweisung daß das wahrhaft Gute vom Nützlichen nicht verschieden sei, fand Cicero nur einige wenige Hülfe beim Posidonius; er mußte die Lücke selber auszufüllen versuchen³⁴²⁾ und in kasuistische Erörterungen eingehen, wozu er jedoch schon Beiträge in den die Schwierigkeiten nicht selten in von einander abweichender Weise lösenden Schriften älterer Stoiker, namentlich des Chrysippus, des Babylas

339) Nur hier und da kommt eine solche Ansehung vor, wie I, 40 *εὐταξία* und *εὐνομία*.

340) ib. II, 1 sequitur, ut haec officiorum genera persequar, quae pertinent ad vitae cultum et ad earum rerum, quibus utuntur homines, facultates, ad opes, ad copias. c. 3 quae ergo ad vitam hominum tuendam pertinent, partim sunt inanima . . . partim animalia . . . Eorum autem alia rationis expertia sunt, alia ratione utentia . . . Ea enim ipsa, quae inanima diximus, pleraque sunt hominum operis effecta est. vgl. c. 6. III, 3 officia media.

341) ib. II, 5. 22.

342) ib. III, 2. 7 hanc igitur partem relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro.

niers Diogenes, des Antipater und des Rhodiers Helato, Schülers des Panätius, fand ³⁴³).

9. Erkannten die Stoiker (denn Panätius ist hierin mit den vorangegangenen Lehren seiner Schule ohne Zweifel einverstanden) die Nothwendigkeit der gegenseitigen Hülfsleistung der Menschen unter einander für die Bedürfnisse des Lebens an: so nicht minder die höhere Bedeutung der menschlichen Gemeinschaft für Entwicklung und Förderung der Sittlichkeit, d. h. für die Erfüllung der unbedingten Pflichten. Ist ja die Welt, sagen sie, der gemeinsame Staat der Götter und Menschen, deren Theil oder Glied wir selber sind; mithin müssen wir das gemeinsame Heil dem unsrigen, individuellen, vorziehen ³⁴⁴). Mit den Thieren hat der Mensch keine Gemeinschaft des Rechts; aber alles Weltliche ist der Menschen und Götter wegen, und sie selber sind um ihrer Gemeinschaft willen; nur unter einander und gegen die Götter können wir Gerechtigkeit üben, durch ein und dasselbe Vernunftgesetz mit einander verbunden ³⁴⁵). Was schon Chrysippus u. A. als unbedingtes Naturgesetz hinstellten, führte Kaiser Marcus Aurelius mit der ihm eigenthümlichen Kraft und Wärme der Ueberzeugung im Einzelnen weiter durch ³⁴⁶). Aus dieser Rechtsgemeinschaft zwischen den Menschen und Göttern folgerten sie, daß die Frömmigkeit dem Bereiche der Gerechtigkeit angehöre ³⁴⁷). Je mehr die Menschen von Vernunft durchdrungen sind, um so vollkommener ist auch die Uebereinstimmung (*ὁμόνοια*) unter ihnen; daher die Weisen oder Tugendhaften als solche einander befreundet sind, auch wenn sie einander nicht kennen ³⁴⁸). Die Frage, wie die Behauptung, der Weise bedürfe

343) Ib. III, 10. 12. 15. 23.

344) Cic. Fin. III, 19. 20 nach Chrysippus. vgl. Offic. I, 7.

345) Cic. Fin. III, 20. Sext. Math. IX, 131 . . . *ἐπεὶ λόγον ἔχομεν τὸν ἐπ' ἀλλήλους τε καὶ θεοὺς διατείνοντα, οὐ τὰ ἄλογα τῶν ζῴων μὴ μετέχοντα οὐκ ἂν ἔχοι τι πρὸς ἡμᾶς δίκαιον*. vgl. Diog. 129 nach Chrysippus und Posidonius.

346) f. Zeller S. 172 f.

347) Stob. Ecl. II, 106. vgl. eb. S. 142.

348) Cic. N. D. I, 44. Stob. Ecl. II, 184. Plat. commun. not. 22.

der Freundschaft, mit der von seiner Selbstgenugsamkeit bestehn könne, sucht man denn mehr oder weniger befriedigend zu beantworten³⁴⁹). Was aber von dem allgemeinen Grunde der Gemeinschaft gilt, muß auch auf den Staat als Rechtsinstitut Anwendung leiden, insofern das Gerechte auf Naturbestimmtheit, nicht auf Satzung beruht. Daher die Mahnung sich an der Staatsverwaltung zu betheiligen, vorausgesetzt daß kein Hinderniß vorhanden sei, — zumal das theoretische Leben den Stoikern als Lustleben erschien³⁵⁰). In ähnlicher Weise wird auch die Ehe und das Familienband als natürliches Verhältniß und als bedingte Pflicht betrachtet³⁵¹). Oekonomie und Politik gehörten daher auch zu den Gegenständen ihrer schriftstellerischen Thätigkeit und schon Zeno hatte vom Staate, als Gegenbild der platonischen Politie, wie es scheint, vom kynischen Standpunkte aus gehandelt³⁵²). In der Politik sollen sie, nach Vorgang der Peripatetiker (ob. I, 577), eine aus Monarchie, Demokratie und Aristokratie gemischte Verfassung empfohlen haben³⁵³). Ihr Hauptaugenmerk aber war auf die die Menschheit, vorzüglich die Weisen in ihr, umfassende Gemeinschaft, den Weltstaat gerichtet³⁵⁴); und fehlte ihnen, wie ihrer Zeit, Sinn, Verstandniß und Liebe für durch Gemeinschaft der Abstammung

ib. 33 wo Chrysippus in seiner Uebertreibung sagt: *ὡφελείσθαι τε ὁμοίως ἐπὶ ἀλλήλων τὸν Αἰα καὶ τὸν Αἰωνα σοφοὺς ὄντας.*

349) Seneca Ep. 91. 9. Stob. Ecl. II, 188.

350) Stob. Ecl. II, 208, nach Kleantes. vgl. 184. — Plut. Stoicor. rep. 2. vgl. Ann. 277. — Diog. 121 *ἐν μὴ τι κωλύῃ*. Beide nach Chrysippus. Natürlich fehlt es auch nicht an Abmahnungen, s. Chrysipp. bei Stob. Serm. 45, 29. Seneca Ep. 29 u. A.

351) Diog. 121 nach Zeno. 120. u. A. Auch hier wiederum Abmahnungen. Epict. Dissert. III, 22, 67 sqq.

352) Plut. Stoicor. rep. 2 u. A. vgl. Zeller 178, 2. — Ueber Zeno s. ob. Ann. 29. Auch Chrysippus hatte Gemeinschaft der Weiber empfohlen, Diog. 131.

353) Diog. 131.

354) Dies tritt namentlich bei Sen. Ep. 69. Epict. Dissert. III, 22, 83 sq. hervor.

und Geschichte organisch zusammengewachsene Staatsgebäude, so setzte sie ihr Standpunkt in Stand, die Schranken der griechisch-römischen Ansichten von Volkethum und Staatsgemeinschaft zu durchbrechen. Es fällt die Grenzscheide zwischen Griechen und Barbaren, Römern und Fremden (*hostes*), ja sogar zwischen Freien und Sklaven: das größere oder mindere Theilhaben am Reiche der Vernunft ist das Entscheidende. Die Kyniker waren ihnen darin einigermaßen vorangegangen, und Alexanders sich weit erstreckende Monarchie mochte ferner dazu den Weg gebahnt haben³⁵⁵); selbst Mark Aurelius, der sein Vaterland so warm liebende Kaiser, welcher die Sorge für den Staat ohngleich höher schätzte wie die übrige Stoa, nennt die Welt gleichsam Einen Staat³⁵⁶). Noch entschiedener spricht sich bei Zeno und anderen Stoikern die Ueberzeugung aus, daß alle Menschen Bürger ein und desselben Staates, die besonderen Staaten nur Theile jenes Einen seien³⁵⁷).

10. Eine große ungelöste Schwierigkeit zieht sich durch alle Theile des stoischen Lehrgebäudes. Sie beginnt schon in der Fassung des obersten Princips; es soll allerdings kein blindes Verhängniß sein; wird es als Verhängniß (*εἰμαρμένη*) bezeichnet, so soll damit nur die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung im Weltlauf, sowie die alle Theile des Ganzen durchdringende Einheit ausgesprochen werden, und ganz wohl kann man die vorher angeführte Dreieit des Posidonius (Num. 233) mit Trendelenburg so fassen: „das lebendige Ganze heiße Zeus, das Walten seines Wesens in den Dingen sei die Natur und das Ergehn nach ihr das Verhängniß³⁵⁸).“

355) Diog. VI, 63. 72. 98. — Plat. de Alex. virt. et fortuna I, 6.

356) s. Zeller S. 178. — Maro. Aurel. IV, 4. vgl. III, 11. VI, 44 πόλις καὶ πατρίς ὡς μὲν Ἀντιοχίῳ μοι ἡ Ρώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος.

357) Plat. l. l. (355). commun. not. 34. Seneca de otio Sap. 31 und X.

358) s. Ab. Trendelenburgs schöne Abhandlung: Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin 1855. S. 163.

Nur teleologischen Pantheismus möchte ich das System nicht nennen. Daß die göttliche Vernunft nach nicht bloß selbstbewußten, sondern frei und selbstgesetzten Zwecken wirke, ist eine den Stoikern fremde Lehre; ihre göttliche Vernunft ist nur eine Alles was geschieht abspiegelnde, nicht frei und selbst bestimmende; ihre Vorsehung eine vorhersehende, nicht das Vorhergesehene nach frei von ihr entworfenen Zwecken lenkende³⁵⁹⁾. In dieser Beziehung scheinen sie mir nicht über Heraklit sich erhoben, nicht die Keime, die sich von einer, wenn ich so sagen darf, realen Vorsehung bei Plato und besonders bei Aristoteles finden, weiter entwickelt zu haben. Die Gleichsetzung von Vorsehung und Nothwendigkeit konnte ohnmöglich hinreichen; die Schwierigkeiten des Problems konnten nur bemäntelt, nicht gelöst werden. Ist aber die göttliche Vernunft ohne freie Selbstbestimmung, wie sollte diese da der menschlichen zukommen? Und doch beruht die stoische Erkenntnißlehre und Ethik auf der Voraussetzung freier Selbstbestimmung. Wenn von der einen Seite unsre Wahl durch das Gewicht der Dinge, welche unsren Vorstellungen, worauf die Wahl sich bezieht, zu Grunde liegen, unabänderlich bestimmt werden, und in gleicher Weise wie die Körper dem Gesetz der Schwere und Figur, die Geister dem ihnen eigenthümlichen Gesetze mit Nothwendigkeit folgen müssen³⁶⁰⁾, so soll von der andern Seite durch freie Zustimmung die Vorstellung erst zu einer realen und diese zur Erkenntniß erhoben werden. — Noch unterschiedener wird die Abhängigkeit der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit unserer Willkuren und Handlungen ausschließlich von der Freiheit der Zustimmung und Wahl ausgesprochen; daher die Entgegensetzung dessen was von uns abhängig sei (*τὰ ἐφ' ἡμῖν*) und dessen was nicht³⁶¹⁾. Zu ersterem werden auch die Affekte als

359) In der Stelle Plut. *de fato* 11 kann ich nur finden, daß Nichts ohne Ursache und die Welt in völliger Uebereinstimmung mit sich selber sei, nicht daß diese Uebereinstimmung in einem ihr vorgezeichneten Zwecke gegründet sei.

360) Chrysipp. bei Plut. *Stoic. rep.* 23. 34 und bei Gell. VI, 2.

361) vgl. Trendelenburg a. a. O. 166 f.

überschießende Triebe gerechnet; konnten wir ja den Vorstellungen, auf welchen sie beruhen, unsre Zustimmung versagen. Diese Freiheit über unsre inneren Zustände wird auch von der späteren Stoa aufs entschiedenste festgehalten. Lediglich der Unterschied des Inneren und Aeußeren sondert die Gebiete dessen was in unsrer Gewalt steht und was nicht³⁶¹⁾, des Freien und Unfreien. Wie aber ist diese Sonderung aufrecht zu halten? Das Innere unsrer Vorstellungen und Annahmen (*ἐπολήψεις*) wird wiederum durch und durch bedingt durch die von Außen kommenden, unsren Vorstellungen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen und Antriebe. Die Stoiker sind dieser Schwierigkeiten sich sehr wohl bewußt geworden, haben sie in je verschiedener Weise durch dialektische Erörterungen zu beseitigen gesucht. Und hier müssen wir auf die streitigen Bestimmungen über die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zurückkommen. Aristoteles³⁶²⁾ hatte versucht, die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten aufrecht zu halten, indem er sie auf die Disjunktion der Behauptungen beschränkte und das faktische Eintreffen des einen oder andren der einander widerstreitenden Fälle von der durch mancherlei Verhältnisse bedingten Entwicklung des Vermögens (der *δύναμις*) abhängig setzte. Er hatte also das Princip als Dentsgesetz festgehalten, aber die Abhängigkeit des Geschehens in der Welt der Objecte von einer Mannichfaltigkeit, wir können hinzufügen, nicht zu berechnender Umstände anerkannt. Es sollte dadurch die Tragweite des seine ganze Physik beherrschenden Principes der Kausalität keineswegs beschränkt oder es gar aufgehoben werden; jener Sonderung zu Grunde lag vielmehr die Ueberzeugung, daß zwar alle wirkende Ursächlichkeit von den Zweckbegriffen der Energie oder Energien abhängig sei, ihre Verwirklichung aber von der größeren oder minderen Geeignetheit des dazu erforderlichen Vermögens. So wie die Stoiker der Anerkennung der Zweifelt von Stoff und Kraft oder Vernunft auszuweichen suchten, so konnten sie auch den Begriff des Vermögens als eines realen Principes nicht anerkennen. Es ward das Pro-

362) Arist. de Interpret. 9.

blem in folgenden drei Sätzen zusammengefaßt, die ich nach Trendelenburgs knapper Form in folgender Weise wiedergebe: alles wirklich Vergangene ist nothwendig; dem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen; möglich ist was weder wirklich ist noch wirklich sein wird. Der Megariker Diodorus macht gegen den dritten Satz geltend: da das Wirkliche in der Vergangenheit nothwendig sei, so müsse auch das Wirkliche in der Zukunft nothwendig sein, da jenes nicht zukünftig war. Wenn also dem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann, so ist nur das Wirkliche und Nothwendige möglich und ein Mögliches, das nicht wirklich wird, unmöglich³⁶³). Ohne Zweifel war diese Schlussfolgerung gegen die von den Megarikern auch sonst bestrittene aristotelische Lehre vom realen Vermögen gerichtet. Einer solchen augenscheinlich alle Freiheit aufhebenden Beseitigung des Möglichen suchten die Stoiker sich zu erwehren. Kleantes und nach ihm größtentheils Antipater³⁶⁴) behaupteten daher, auch das Vergangene sei nicht durchweg nothwendig, sondern nur möglich gewesen; doch wollte Kleantes, wir sehen nicht recht wie, den zweiten Satz, daß dem Möglichen nichts Unmögliches folgen könne, aufrecht halten. Chrysippus³⁶⁵) dagegen ließ sich ein Mögliches gefallen, das weder wirklich sei noch wirklich sein werde, und meinte, dem Möglichen könne auch Unmögliches folgen. Dem Edelstein z. B. eigne die Möglichkeit zu zerbrechen; wenn er aber nicht zerbreche, so sei das Zerbrechen, das Mögliche der Vergangenheit, zur Ohnmöglichkeit geworden, weil es an der dazu erforderlichen Ursache gefehlt habe. Freilich hätte er dem Kleantes die Möglichkeit des Zerbrechens für die Zukunft zugeben müssen, wenn nicht inzwischen die Natur des Edelsteins sich geändert haben, er zum unzerbrechlichen geworden sein sollte. Selbst Chrysippus näherte sich den Worten nach dem aristotelischen Begriffe des Mög-

363) Epict. Dissertatt. II, 19 ὁ ζυγιστέον λόγος. vgl. Plut. Stoic. rep. 46. Trendelenburg S. 170 f.

364) Epict. I. 1. u. Trendelenburg 171 f.

365) S. Plut. I. 1. 46. vgl. Cic. de Fato 7. 9. und Trendelenburg 172.

lichen ³⁶⁶); nur fehlte ihm, gleichwie dem *Aleanthes*, die nothwendige Voraussetzung des Begriffs: die dualistische Sonderung von Vermögen oder Stoff und Kraftthätigkeit, und damit fehlte ihrer dialektischen Erörterung all und jeder Stützpunkt für die Lehre von der Freiheit. Einen nicht gelungenen Versuch, das Vermögen freier Selbstbestimmung mit dem nothwendigen Zusammenhang alles Geschehenden nach unbedingter Nothwendigkeit, zu einigen, machen die Stoiker, indem sie theils in einem Sorites von der Nothwendigkeit des Verhängnisses (*εἰμαρμένῃ*) auf Zutheilung (*πεπωμένῃ*), von dieser auf Gebühr (*αἶσα*), von ihr auf Vergeltung und endlich auf das die Vergeltung bestimmende Gesetz (*νόμος*) schließen ³⁶⁷), — eine Schlusskette, in welcher eben das worauf es ankommt, die freie Selbstbestimmung für oder wider das Gesetz, fehlt.

Etwas besser mochte es dem *Chrysippus* gelungen sein, den stoischen Determinismus gegen die Beschuldigung zu vertheidigen, er falle mit dem blinden Fatalismus, dem Argument der trägen Vernunft (*ἀργὸς λόγος*), zusammen. Es durfte nur hervorgehoben werden, daß was in der Ordnung der Welt bestimmt sei, auch Das was wir dabei mitzuwirken hätten, in sich begreife, wie der Besitz des Mantels unsre Bewahrung desselben, die Rettung des Soldaten nach einer (verlorenen) Schlacht seine Flucht u. s. w. ³⁶⁸). Aber ist nicht auch die Vollung oder Handlung die zur Verwirklichung des von der Weltordnung Bestimmten erforderlich, gleichfalls mit Nothwendigkeit bestimmt? Ebenso verhält sich mit *Chrysippus'* Unterscheidung von Hauptursachen und mitwirkenden oder nächsten Ursachen ³⁶⁹). Wir wollen der Stoa ihr Verdienst nicht schmälern, das

366) b. *Plut. Stoic. rep.* 46 τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι.

367) *Alex. Aphrod. de Fato* c. 35. 37.

368) *Chrysipp. b. Diogenianus, Euseb. Praep. Ev. VI, 8. 265* το μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲ δὲ ἥττον συγκαθεμιμάσθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὄλων διοικήσει. *Cicero Fat. 13* quaedam enim sunt, inquit (*Chrysippus*), in rebus simplicia, quaedam copulata... copulata enim res est et confatalis.

369) *Cicero l. l. 18* causarum enim, inquit (*Chrysippus*), aliae

ihre ganze Ethik beseeelende Ueberzeugung von der freien Selbstbestimmung mit ihrer Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit alles Geschehenden zu einigen versucht zu haben; daß es ihnen gelungen wäre, oder hätte gelingen können, vermögen wir nicht zugeben. Den Weg, welcher dem Plato und Aristoteles zur Aushauung der Lösung des schwierigen Problems offen blieb, die Anerkennung eines von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängigen Principes des Denkens und denkender Einzelwesen, hatten sie sich durch ihren Sensualismus verschlossen; und wenn sie dennoch, zu Gunsten ihrer Ethik, ja ihrer Erkenntnißlehre selber, hin und wieder d. zu ihre Zuflucht zu nehmen sich gebrungen sahen, so geschah es auf Kosten der Folgerichtigkeit ihrer Grundvoraussetzungen. Beachtung verdient noch ihr Versuch die verschiedenen Grade der Wollung zu unterscheiden, als Arten des zur Handlung drängenden Triebes: Vorsatz (*πρόθεσις*), Ansat (ἐπιβολή), Zurüstung (*παροσκευή*), Angriff (*ἐγχείρησις*), Wahl (*αἵρεσις*), zwischen verschiedenen Impulsen entscheidende Wahl (*προαίρεσις*), Wollung (*βούλησις*) und zu völliger Entschiedenheit gelangter Wille (*δέλησις*)³⁷⁰). Es sollten die verschiedenen psychologischen Momente, die zu der endgültigen Handlung führen, aus einander gelegt werden. Wir wollen nicht fragen, ob oder wie weit diese verschiedenen Momente thatsächlich sich unterscheiden lassen, zumal die Ueberslieferung eine wenig zuverlässige ist, sondern nur hervorheben, daß darin einerseits die Abhängigkeit der Entscheidung von dem sinnlich Gegebenen, andererseits die allmähliche Hinausläuterung zu freier Wollung oder Selbstbestimmung bezeichnet wird. Die entschiedene Wollung muß dann wohl, nach der Lehre der strengeren Stoa, in dem Wissen um Uebereinstimmung der beabsichtigten Handlung mit der göttlichen Weltordnung aufgehen.

sunt perfectae et principales, aliae adiuuantes et proximae. Plat. I. I. 47
 ὅτι Χρύσιππος οὐκ αὐτοτελῇ τούτων αἰτίαι, ἀλλὰ προκτατορικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἰμαρμένην.

370) Stob. Ecl. II, 162 τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἶδη πλεονα εἶναι κτλ.

Wesf. v. griech. Philosophie. III, 2.

Aber schon unter den unmittelbaren Schülern des Zeno scheinen einige das sittliche Handeln von einem solchen Wissen um die göttliche Weltordnung abhängig zu machen Bedenken getragen zu haben. Aristoteles (371) legte dem Wissen als solchem nur geringen Werth bei, erklärte sich geringschätzig über die Begriffesphilosophie und über das Streben nach den allgemeinen Wissenschaften (372). Für die Tugend, lehrte er, sei der Mensch geboren und auf ihr allein beruhe die Glückseligkeit; die Vernunft einsicht soll reinigend wirken und nur so weit angestrebt werden, so weit sie der Tugend die Stätte bereite, der Sünde entfremde und über das zwischen Tugend und Sünde in der Mitte liegende hinaushebe (373). Durch den der Sinne nicht bedürftigen Geist solle der Weise über die Schwankungen der Meinungen hinausgehoben werden; nur nicht wähen zur Erkenntniß der Wesenheit Gottes

371) vgl. N. Saal *de Aristonis Chii vita, scriptis et doctrina*. 1852. Krijsche's Forschungen 405 ff.

372) Stob. Floril. 82, 16 *ἐκ τῶν Ἀριστωνος ὁμοιωμάτων. ὁ ἐλλέβορος ὁλοσχερέστερος μὲν ληγθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πᾶν σμικρὰ τριγθεὶς πνίγει*· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία. ib. 15 *Ἀριστων τοὺς λόγους τῶν διαλεκτικῶν τοῖς τῶν ἀρχαίων ὑφάσμασιν ἐκάζεν*. vgl. ib. 11 u. 82, 7. (Diog. VII, 161.) ib. 4, 110 *Ἀρίστων ὁ Χίος τοὺς περὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πονουμένους, ἀμελοῦντας δὲ φιλοσοφίας, ἔλεγεν ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσι τῆς Πηνελόπης κτλ.* ib. 80, 7 *Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητούμενων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἡθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνώσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρήαν*. vgl. Cic. Acad. II, 39. Diog. VII, 160. Sext. (374). Seneca Epist. 89.

373) Sext. Math. VII, 12. Plut. *recta rat. aud.* 8 *οὔτε λόγον μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν*. — Stob. Ecl. I, 826 (nach Porphyrius) *Ἀρίστων ἀντιληπτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς θέμενος, ταύτην διαίρει εἰς δύο, τὸ μὲν τι μέρος φάσκων μετὰ τινος τῶν αἰσθητηρίων ὡς τὰ πολλὰ κινεῖσθαι, ὃ αἰσθητικὸν καλεῖ . . . τὸ δὲ τι αἰετὸς καὶ χωρὶς ῥεγάνων, ὃ . . . νοῦν προσαγορεύεσθαι*. — Diog. VII, 162 *μάλιστα δὲ προσείχε στωικῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι*. — Cic. Nat. D. I, 14.

gefangen zu können (³⁷³). Auch von der Ethik soll angeschlossen werden was nicht unmittelbar zu Herzen geht; sie soll sich begnügen den Begriff des höchsten Gutes festzustellen und daraus unerschütterliche und genaue Bestimmungen (für unsere Handlungen) ableiten (³⁷⁴). Ist aber die Tugend das allein wahrhaft Anzustrebende, so muß uns Alles außer ihr gleichgültig sein, nicht unterschieden werden was der Natur nach vorzuziehen und was zu verwerfen sei, sondern nur nach Maßgabe der Verhältnisse Eins dem Andern vorgezogen werden (³⁷⁵). Eben daher darf auch die Einheit der Tugend nicht durch Unterscheidung verschiedener Richtungen gefährdet, sondern nur in Bezug auf ihre Anwendung gesondert werden (³⁷⁶). Ich möchte nicht sagen daß Aristoteles, so weit sich aus den überlieferten Bruchstücken der Lehren desselben urtheilen läßt, zum Eklekticismus zurückzuföhren, vielmehr nur solche Elemente der Stoa

374) Sext. Math. VII. 12 . . . ἀλλὰ καὶ τοῦ ἡθικοῦ τόπους τινὰς συμπληροῦμεν, καθάπερ τὸν τε παρὰρετικὸν καὶ τὸν ἐποθετικὸν τόπον· τοῖτους γὰρ εἰς τίθας καὶ παιδαγωγικοὺς πλάττειν, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιώειν τὸν οὐκ οὐκὸντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριούοντα δὲ κακίας. κατατρέχοντα δὲ τῶν μετὰ τούτων, περὶ ὧν πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαίμονοισιν. Seneca Ep. 94 Sed Aristoteles Stoicus e contrario hanc partem (quae dat propriae cuique personae praecepta) levem existimat et quae non descendat in pectus usque; at illam non habentem praecepta plurimum aut proficere, ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse summi boni cet. vgl. Ep. 89. Stob. Floril. 82, 16. (372). Plat. de recta rat. aud. c. 8.

375) Sext. Math. XI, 64 sq. ἔφησεν Ἀριστοτὼν ὁ Χρὶς . . . καθόλου γὰρ τὸ μετὰ τὴν ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορον μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγὴν, μηδὲ τινα μὲν εἶναι φύσει προσηγμένα τινὰ δὲ ἀποπροσηγμένα, ἀλλὰ περὶ τῆς διαφόρου τῶν κατὰ τὴν περιστάσεως κτλ. vgl. Cicero Acad. II, 42. Fin. IV, 16 occurrentia nescio quae comminisceretur cet. und an anderen St. Plat. commun. not. 27.

376) Plat. virt. mor. 2 Aq. δὲ ὁ Χρὶς τῇ μὲν οὐσίᾳ πᾶσι καὶ αὐτοῖς ἀρετὴν ἐπιδείκναι καὶ ἡγέσθαι ὁρώμεσθαι τῷ δὲ πρὸς τί πὼς διαφόρους καὶ πλείονας κτλ. — ἐπιστήμη Galen. de Hippocrati et Plat. deor. V, 5 extr. VII, 1, 2. Plat. Stoic. rep. 7.

abzuwerfen beabsichtigt habe, welche ihm für Feststellung des ethischen Kerns unnöthig oder störend erschienen. Er erkennt, im Unterschiede vom stoischen Monismus, die Zweifelhait der Quellen unsrer Erkenntnisse, Sinnlichkeit und Vernunft an und getraut sich nicht aus letzterer das vorgebliche Wissen um die Wesenheit Gottes und die Weltharmonie abzuleiten; und wenn auch er die Tugend als Wissenschaft bezeichnet, so geschieht es aller Wahrscheinlichkeit nach in sokratischem, nicht eigenthümlich stoischem Sinne, in der Ueberzeugung daß wir rücksichtlich der sittlichen Anforderungen und Werthgebungen zu festem unumstößlichen Wissen gelangen können und sollen. In dieser Beziehung möchte er bereits den Standpunkt gefaßt haben, auf welchem wir die edleren unter den späteren, römischen, Stoikern finden. Wollte er kein von Natur Angemessenes und dennoch nicht wahrhaft Sittliches anerkennen, so sonderte ihn von den Kynikern noch immer die Annahme, daß rücksichtlich dessen wofür sich keine entschieden sittliche Anforderung geltend machen lasse, wir uns durch die Verhältnisse, mithin auch durch die Sitte, leiten lassen sollen.

Schwieriger noch ist es über die eigenthümlichen Lehren des Karthagers Herillus ins Klare zu kommen. Die Unterscheidung des wahren Zwecks des Weisen von dem Scheinzweck des Thorren³⁷⁷⁾ (der thörichten Menge), läßt verschiedenartige Deutungen zu, und was sonst noch von ihm angeführt wird, nicht mit Sicherheit auf skeptische Richtung sich beziehen³⁷⁸⁾.

Die dritte Schicht der Stoa, die der römischen Zeit, ist so

377) Diog. VII, 165 διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτέλδαι· τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοιχεῖσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν. Cio. IV, 5 facit (Herillus) duo seinota ultima bonorum.

378) Cio. Fin. V, 15 . . Herillus scientiam summum bonum esse defendit. vgl. IV, 14. Clem. Alex. Strom. II, 416 καὶ ἐπιστήμην ἔχει. Diog. 165 εἶναι δὲ ἐπιστήμην ἔχειν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ὑμετέριωτον ὑπὸ λόγου. ποτὲ δ' ἔλεγε μηδὲν εἶναι τέλος, ἀλλὰ κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματα ἀλλάττεσθαι αὐτό. Die letzten Worte können sich ganz wohl auf die ὑποτέλεις beziehen.

gefärbt durch die damals vorherrschende Effectik, daß es gerathen sein möchte bei Erwägung dieser darauf zurückzukommen.

Werfen wir zum Schluß einen vergleichenden Blick auf das stoische Lehrgebäude, so können wir die Ueberlegenheit desselben über das gleichzeitig hervorgetretene epikureische ohnmöglich verkennen, auch abgesehen von der ohngleich höheren Befriedigung, welche es dem sittlichen Bewußtsein gewährt. Beide traten der Annahme hyperphysischer Principien, sei es in der Form platonischer Ideen oder aristotelischer Energien, entschieden entgegen; sie wollten auf dem Boden nachweislicher sinnlicher Wahrnehmungen sich halten und eben darum Nichts außer dem tastbaren Stoffe als wirklich gelten lassen. Epikur glaubte den letzten Grund desselben in untheilbaren Körperchen nachweisen zu können, Zeno sah ein mit ihnen nicht auszureichen, zumal er in ihnen für die unbedingten sittlichen Anforderungen einen zureichenden Grund ohnmöglich zu entdecken vermochte. Die Voraussetzung eines irgendwie geistigen Principis war erforderlich; es sollte aber an den Stoff gebunden werden. Daher die Zwiespaltigkeit desselben; man mußte je einer der beiden Seiten, der geistigen und stofflichen, entnehmen was man bedurfte, und sich begnügen die Einheit vorauszusetzen. Solcher Unklarheit des Principis entging Epikurus; konnte er sich aber rühmen aus ihm abgeleitet zu haben was seinen herabgestimmten Anforderungen irgend genügt hätte? Schon in seiner sensualistischen Erkenntnißlehre mußte er darüber hinausgehn. Das Denken, deß er bedurfte, um aus den einzelnen Wahrnehmungen bleibende Vorstellungen, ihre Verbindung und Trennung, ihre Bestätigung oder Verwerfung abzuleiten, lag außer dem Bereich der Atome und ihrer postulirten Bewegung. Er umging die Anerkennung eines vom Stoffe gesonderten Principis des Denkens, indem er die ihm eigenthümlichen Formen und Gesetze gänzlich außer Acht ließ, oder ihre Gültigkeit in Abrede stellte. Daher die Oberflächlichkeit seiner

Kanonik oder Erkenntnißlehre. Ungleich mehr entspricht die stoische Logik den Forderungen der Wissenschaft. Sie geht, gleich der epikureischen Kanonik, von der Sprache als dem Werkzeuge der Gedanken aus: aber an die Stelle einiger allgemeiner Bemerkungen tritt, was zunächst Noth that, die Grundlegung einer sprachlichen Formlehre. In ähnlicher Weise geht sie in ausführliche Erörterungen über die Formen des Denkens, Begriff, Urtheil und Schluß ein. Ihre Voraussetzung von der Gebundenheit des denkenden Princip's an den Stoff hindert sie nicht die Eigenthümlichkeit der Formen und Gesetze des Denkens anzuerkennen. — Ihre Physik erhebt sich über die epikureische durch Beseitigung des alle Wissenschaftlichkeit aufhebenden Begriffs des Zufalls und durch das Bestreben strenger Durchführung des Princip's der Causalität. Auch die in der Naturerklärung unentbehrliche Zweckursächlichkeit tritt wiederum in ihre Rechte, und setzt die Stoa an die Stelle der Ideen und Naturgesetze den etwas unklaren Begriff der besaamenden Verhältnisse, so sucht sie doch in die Bahn wissenschaftlicher Untersuchung wiederum einzulenten, verschließt sich ihr nicht durch die Annahme, ein und dieselbe Erscheinung lasse aus den verschiedenartigsten Ursachen sich ableiten. In der Physik haben die Stoiker nicht zu dem Muthspruch ihre Zuflucht zu nehmen, die Bewegung müsse aus dem Sein unendlich vieler Atome im unendlichen leeren Raum sich ergeben; eben so wenig zur Ableitung der denkenden Seele aus erdichteten feinsten Stoffpartikeln und zur Auflösung der Vorstellungs- und Denkbewegungen in das mechanische Getriebe feinsten und dennoch sich erhaltender Abbilder des sinnlich Wahrgenommenen. Ein und dasselbe, je nach Verschiedenheit der Stufen seiner Wirksamkeit, bewegende und denkende Princip bot ihnen einen Ableitungsgrund für die räumlichen Bewegungen des Seelenwesens und für seine verschiedenen Entwicklungsweisen dar. Noch entschiedener konnten sie den Begriff der Einheit der Welt, die Wechselbeziehungen in allen ihren Theilen, die Ueberzeugung von einem einigen, die Gesamtheit der Veränderungen lenkenden und leitenden göttlichen Urwesen aufrecht halten. Der kindischen Voraussetzung, sich ihres seeligen Daseins in zwischen-

weltlichen Räumen freuender, um den Lauf der Welt unbekümmerter göttlicher Wesen, bedurfte es für sie nicht, um dem Gottesbewußtsein Befriedigung zu gewähren. Noch entschiedener erhebt sich die stoische Ethik über die epikureische. Wir dürfen zwar nicht sagen daß letztere der Genußsucht habe fröhnen wollen; sie trat ihr vielmehr durch ernstlichste Mahnungen zur Mäßigung entgegen und hat in dieser Beziehung unzweifelhaft heilsam gewirkt. Ja, man kann Ernst der Gesinnung in ihrem Streben nicht verkennen, ihre Anhänger mit der Kraft auszurüsten, durch Bedürfnislosigkeit und Entsagung über die Wechselfälle des Lebens sich zu erheben und zur Selbständigkeit freier Selbstbestimmung zu gelangen. In dem Bilde, welches sie von der Unabhängigkeit des Weisen entwerfen, begegnen sie ihren Gegenfüßlern, den Kynikern und Stoikern. Aber entfernen sie sich nicht in dem Maße, in welchem es ihnen damit gelingt, von der Folgerichtigkeit ihrer Grundvoraussetzungen? Woher soll ihr Weiser die Kraft des Widerstandes gegen die Antriebe der Sinnlichkeit entnehmen? abtödten darf er sie ja nicht, da auf ihnen wiederum alles beruht, was von Wissen und Wollen in ihm ist. Es fehlt ihm eben so sehr an den erforderlichen Mitteln der Gegenwirkung, wie an dem Vermögen für die leere Selbständigkeit einen irgendwie befriedigenden und belebenden Inhalt zu gewinnen; die selbstische Freude an seiner Selbständigkeit kann nicht lange ausreichen, und selbst mit ihr geht er über die Grenzen des Systems weit hinaus. Ganz anders verhält sichs mit der Ethik der Stoiker; ihre Anerkennung unbedingter Anforderungen und des unvergleichlichen Werthes der ihnen entsprechenden Vollungen und Handlungen, verleiht ihnen die Kraft aller entgegenstehender sinnlicher Antriebe Herr zu werden, und die Ueberzeugung durch jene im Einklang mit der göttlichen Weltordnung zu leben, erfüllt ihr Ideal des Weisen mit einem positiven belebenden Inhalt. So müssen wir sagen, auch wenn wir die innere Befriedigung außer Acht lassen wollen, die es gewähren muß seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen im Einklang mit dem tiefsten Bedürfniß unfres geistig sittlichen Wesens zu wissen.

2. Wir müssen uns an diesen Grundlinien einer Vergleichung

des stoischen und epikureischen Systems genügen lassen, um Zeit für Zusammenstellung des stoischen Lehrgebäudes mit dem platonisch-aristotelischen zu gewinnen. Und hier freilich wird ein der Stoa weniger günstiges Ergebniß sich zeigen. Wir werden den Versuch sehr begreiflich finden, mit Beseitigung der hyperphysischen Principien und der daran sich knüpfenden Schwierigkeiten, aus dem unmittelbar Gegebenen der Empfindung und Wahrnehmung die Genesis unsrer Erkenntniß und die Welt der Dinge abzuleiten; aber ist der Versuch gelungen, fragt sich, und konnte er gelingen? Die Stoa sah, wie gesagt, ein, mit dem todten Stoffe, auch wenn man ihm Bewegung beilege, nicht ausreichen zu können; sie wollte aber keine nicht an den Stoff gebundene Wesenheit und Thätigkeit anerkennen; daher ihre Ineinsbildung von Kraft und Stoff, Materie und Geist. So sollte unsre Erkenntniß nicht blos mit der sinnlichen Wahrnehmung beginnen und ihren Stoff aus ihr schöpfen, sondern auch ihre Formen in durchgängiger Wechselbeziehung mit ihr entwickeln; daher die mechanische Zusammensetzung der Begriffe durch Addition und Subtraktion ihrer der Wahrnehmung entnommenen Merkmale, die Verkennung der dem Denken als solchem angehörigen Formen des Urtheils, die Bevorzugung des hypothetischen Schlusses und Vernachlässigung des kategorischen. Wir möchten nicht behaupten, daß ihr Princip solche Ablenkung von der durch Aristoteles angebahnten Logik nothwendig gefordert hätte; warum sollten sie nicht unmittelbar aus der denkenden Seite ihres obersten Principis die eigenthümlichen Formen des Denkens haben ableiten können? aber theils hielt wohl die Scheu sie ab, von dem unmittelbar in der Wahrnehmung Gegebenen sich zu entfernen, theils mochten sie fürchten auf die Weise doch wiederum zu hyperphysischen Principien zurückgeleitet zu werden, — eine Gefahr, der sie trotz alles Widerstrebens doch nicht entgehn konnten. Auf die Weise aber vermochten sie weder zu einem Princip der Prüfung unsrer Begriffe und Urtheile, noch zu einem Abschluß derselben zu gelangen. Um in der Physik ihrem Princip treu zu bleiben, mußte die Stoa für die ganze Mannichfaltigkeit wirkender Kräfte einen doch immer nur bildlichen Ausdruck, Hauche oder Luftströmungen,

wählen und an die Stelle der Zweckursächlichkeiten besaamende Verhältnisse setzen. Durch diese Ausdrücke wollte man allerdings alle Wirksamkeit auf den Urgrund der Welt zurückführen und da man diesen als stoffartig gesetzt hatte, so mußten auch seine Wirkungs- und Entwicklungsweisen in entsprechender Weise gefaßt werden. Aber der Gefahr von der Erforschung der besonderen Bestimmtheiten, unter und mit denen die Ursachen sich wirksam erweisen, abgelenkt zu werden, konnte man auf diese Weise nicht ausweichen. Und in der That sind auch die Stoiker weder die Gesetze der Bewegung, noch die Einwirkung verschiedener Stoffarten auf einander, noch den organischen Bau der Pflanzen und Thiere auszumitteln, irgend ernstlich bemüht gewesen. Hatten nun auch Plato und Aristoteles die hierher gehörigen Untersuchungen nur anzubahnen vermocht, so geriethen sie doch bei den Stoikern gänzlich ins Stocken, weil sie wählten mit wenigen ärmlichen Annahmen über den Weg nach Unten und Oben, über die Wirksamkeit von Haaren und besaamenden Verhältnissen, in der Naturerklärung ausreichen zu können. Auch hier zeigt sich wie der Sensualismus geneigt ist, an die Stelle wirklicher Beobachtungen, allgemeine über die Grenzen der Erfahrung hinausgehende Begriffe zu setzen. Waren aber nicht auch die platonischen Ideen und die aristotelischen Energien solche Begriffe? Allerdings, müssen wir antworten, jedoch von solcher Art, daß besonders die Energien des Aristoteles Einblicke in die besondern Bestimmtheiten des Geschehens nicht nur zuließen, sondern nothwendig hervorriefen. Ihre Entwicklungsweise, im Verhältniß zu dem sich ihnen darbietenden Stoffe, mußte ausgemittelt und auf die Weise die Anwendbarkeit des Begriffs nachgewiesen werden. Auch muß noch hervorgehoben werden daß der für gründliche Naturforschung so wichtige Unterschied der wirkenden und Zweckursächlichkeit, — wichtig, wie sich auch immer die nähere Bestimmung desselben ergeben mag, — in der Stoa zurückgetreten oder verdunkelt war; nicht als wenn sie eine beider Arten in Abrede gestellt hätte, vielmehr erhielt ja der Zweckbegriff eine gewissermaßen kosmische Bedeutung, sondern weil sie in ihrer Anwendung nicht aus einander gehalten wurden. Etwas anders

verhält sich mit der den Abschluß der Physik bildenden Gotteslehre der Stoiker; sie haben die Entwicklung derselben theils durch ihre Beweisführung für das Dasein Gottes gefördert, wenngleich die ihnen eigenthümlichste, zu dem ontologischen Argument überleitende, mit ihrer sensualistischen Erkenntnißlehre sich schwerlich einigen läßt, theils haben sie eingehend vom Grunde des Uebels und des Bösen gehandelt, theils den Begriff der göttlichen Vorsehung bestimmter hervorgehoben, durch ihr sittliches Gottesbewußtsein geleitet: aus ihrer Grundannahme von der Materialität des Urwesens vermochten sie den Glauben an die göttliche Vorsehung nicht abzuleiten; aus jener konnte nur der Begriff unbedingter Naturnothwendigkeit sich ergeben; diese der nach Zwecken lenkenden Vorsehung gleich zu setzen, blieb ein ungerechtfertigter Nachspruch. Die Stoa setzt stillschweigend zwei verschiedene Seiten ihres Urwesens voraus und leitet aus je einer von beiden ab, was eben Noth that, aus der materiellen den Naturproceß des Wechsels und der Veränderungen, aus der geistigen die den Naturproceß leitenden Begriffe der besaamenden Verhältnisse und besonders der Vorsehung; die vorausgesetzte Einheit beider Seiten spricht sich in der Annahme durchgängiger Sympathie aus; die eine Seite aus der andren abzuleiten oder darauf zurückzuführen, konnte ihr nicht gelingen. Die nothwendige Abfolge von Ursache und Wirkung im Naturproceß als Schicksal oder Vorherbestimmtheit gefaßt, wird nach den Anforderungen des religiös sittlichen Bewußtseins, zur Vorsehung. Daß damit, gegen die Voraussetzung, die geistige Seite der materiellen in der Weise des vorangegangenen Dualismus, übergeordnet wird, hat man außer Acht gelassen; aus der bloßen Einheit des Principis, ließ die Umsetzung unbedingter Naturnothwendigkeit in eine nach Zwecken frei waltende Vorsehung sich nicht rechtfertigen. Wir wollen den Stoikern das Verdienst nicht schmälern eins der schwierigsten metaphysischen Probleme zu bestimmterem Bewußtsein erhoben zu haben; daß sie zur Lösung desselben mehr als Plato und Aristoteles den Weg angebahnt hätten, können wir nicht angeben.

Wenden wir uns zur Ethik, dem eigentlichen Ziel- und

Glanzpunkt ihres Lehrgebäudes, so können wir ihr Verdienst um wissenschaftliche Gestaltung derselben und um Weckung, Verbreitung und Läuterung sittlicher Gesinnung ohnmöglich verkennen. Die Feststellung der Unbedingtheit sittlicher Anforderungen tritt in ihr wenn nicht entschiedener, so doch durch Durchführung ins Einzelne, eindringlicher hervor als in der vorangegangenen platonisch-aristotelischen Ethik. Ihr Ausgangspunkt vom Triebe der Selbsterhaltung war geeignet einerseits das Princip der vollkommenen Thätigkeit (*ἐνέργεια*) gegen das des Wohlergehens (*εὐτυχία*) festzustellen, da Selbsterhaltung Selbstthätigkeit voraussetzt, andrerseits die Zusammengehörigkeit der Lebensbestimmung des Menschen mit der der übrigen belebten Wesen, und zugleich die höhere Stufe jener mit den daraus sich ergebenden höheren Anforderungen ins Licht zu stellen. Und soll der Mensch zugleich nach den Bedingungen aller lebenden Wesen und nach denen die seine Vernunftsfähigkeit mit sich führt, den Bestimmungen der Selbsterhaltung, genügen, so mußte eine doppelte Sphäre der Pflichten und zwar so sich ergeben, daß die auf die animalische Selbsterhaltung gerichteten, denen der geistigen Selbsterhaltung schlechthin unterzuordnen waren. Schwankten die Stoiker auch hin und wieder in der näheren Bestimmung des Verhältnisses der niederen Pflichten (*κατὰ φύσιν*) zu den höheren (*κατὰ νόμον*), so wird dadurch doch die Wahrheit und Eindringlichkeit ihrer Ueberzeugung nicht gefährdet, daß unser Leben und äußeres Wohlfühlen nur in dem Maße Werth für uns haben solle, in welchem es der Bethätigung der unbedingten sittlichen Anforderungen zum geeigneten Mittel diene. So weit würden auch wohl Plato und Aristoteles ihre innerste Ueberzeugung bei den Stoikern wiedergefunden und der scharfen und bestimmten Entwicklung derselben sich gefreut haben. Nicht so möchte sich mit der Zurückführung ihrer Ethik auf die Principien ihrer Logik und Physik verhalten. Alle Erkenntniß soll nicht nur mit der Erfahrung beginnen, von dieser ihren Stoff erhalten, sondern in der Erfahrung aufgehen und diese zur Erkenntniß werden durch freie Zustimmung der Vernunft, die Vernunft aber kein irgendwie von eiguem Inhalt erfülltes, selbstschaffendes Vermögen

vielmehr nur ein das Gegebene der Wahrnehmungen formirendes, es bestätigendes sein. So vermag die Vernunft ihre sittlichen Handlungen nicht nach selbstteignen Zweckbegriffen zu lenken und zu leiten, sondern muß diese vom Triebe und der Wahrnehmung erwarten, und wenn sie fehlen, selber der Thätigkeit sich begeben. Nun, sie werden allerdings nicht fehlen, so lange die organischen Funktionen in uns wirken; wie aber soll die zur Zustimmung erforderliche Wahl zu Stande kommen? Doch wohl entweder nach Maßgabe der Stärke der jedesmal sich uns darbietenden Impulse, oder nach selbständiger und freier Entscheidung der Vernunft. Für letzteres mußte der tiefe sittliche Sinn der Stoiker sich entscheiden; sie vermochten es jedoch nur mit Durchbrechung der Folgerichtigkeit ihrer Principien. Sie setzten zu dem Ende eine nicht nur das Vermögen ihrer sondern aller menschlichen Vernunft übersteigende Erkenntniß vom Verhältniß der jedesmaligen Entscheidung zu der göttlichen Weltordnung voraus, Chrysippus u. A. als ein über alle Erfahrung hinausreichendes Wissen, die spätere maßvollere Stoa als eine unmittelbare Erweisung der göttlichen Vernunft in uns. In der Schilderung des Ideals des Weisen tritt bei jenen maßlose Ueberhebung, bei diesen ein ihren übrigen Lehren lose angeheftetes mystisches Element hervor; jene mußten zur Bedeckung einer wesentlichen Lücke des Systems zur Rhetorik, diese zu dem Bewußtsein innerer Offenbarung ihre Zuflucht nehmen (vgl. ob. S. 147 f.). So vermögen wir denn in dieser Beziehung der stoischen Ethik nicht den Grad der wissenschaftlichen Folgerichtigkeit zuzugestehn, zu welcher in den dialectischen oder metaphysischen Principien des Plato und Aristoteles die Anlage sich fand. Die Vernunft dieser war eine selbstthätig Zwecke sich setzende und mit der Kraft ausgerüstete welche erforderlich ist sie im Kampf gegen widerstreitende Impulse der Sinnlichkeit zu verwirklichen. Sie erkannten ausdrücklich und im Einklang mit der ihr zu Grunde liegenden Erkenntnißlehre an, was die Stoa im Widerstreit mit der ihrigen, vorauszusetzen sich genöthigt sah: eine über die Sinnlichkeit hinausreichende Sphäre der Erkenntniß und die aus ihr sich ergebende Kraft der freien Selbstbestimmung (vgl. ob. S. 157 ff.). Auch das muß noch her-

vorgehoben werden, daß die Ueberzeugung Plato's und des Aristoteles von der Verschlungenheit des Einzellebens ins Staatsleben, ihrer Ethik ein zwischen Erfahrung und Vernunftkenntniß stehendes Gebiet der Zwecke eröffnete, welches den Stoikern fehlen mußte, weil sie das unbestimmte Bild eines Weltstaates und Weltbürgerthums an die Stelle konkreter lebendig sich entwickelnder Staatsorganismen gesetzt hatten.

Dritter Abschnitt.

Die griechische Skepsis.

I. Die Anfänge derselben.

Fast gleichzeitig mit den Lehrgebäuden Zeno's und Epikurs trat eine dritte in so fern ihnen verwandte Richtung der Philosophie hervor, daß auch sie ein in sich befriedigtes Leben als ihr Ziel anstrebte. Zweifel, die früher nur als Grenzpunkte der Erkenntniß hervorgetreten, oder zu selbstsüchtigen sophistischen Zwecken ausgebeutet waren, gelangten allmählig ins Gebiet wissenschaftlicher Erörterung. Mag Pyrrhon aus Elis auch Anregungen seines skeptischen Geistes in einzelnen Aussprüchen des Demokriteers Metrodorus und dessen Schülers Anaxarchus gefunden haben, sie scheinen doch auf das Wissen um die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung und die Subjektivität desselben sich beschränkt zu haben ¹⁾. Mit Recht wird er daher wohl als Urheber einer zu wissenschaftlicher Durchführung treibenden Zweifelsphilosophie bezeichnet, wie

1) Aristocl. b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 19. 765, *α γραφῶν γέ τοι περὶ φύσεως (ὁ Μητροδόωρος) εἰσβολῇ ἐχρήσατο τοιαύτη· „οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἶδαμεν ἢ οὐκ οἶδαμεν.“* Sext. Math. VII, 88 *ἴσμεν.* vgl. Cic. Acad. II, 23. Aristocl. ib. 766, *α προβάς δέ φησιν, ὅτι πάντα ἔστιν ὃ ἂν τις τοῦσαι,* und vorher 766 *ἀρχὰς δὲ ἀποφύνασθαι (γαστ) τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν,* so daß jene skeptische Aeußerung ganz wohl demokritisch sich fassen läßt und kein Grund vorhanden ist, mit dem Aristoteles, Pyrrhons Skepsis auf Metrodorus zurückzuführen. Auch nach Sextus l. l. 87 hatten nur *οὐκ ὀλίγοι* ihn, gleichwie den Anaxarchus und Monimus zu den Skeptikern gerechnet, letztere beiden, *ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα πλ.*

wenig wir auch sehen, wie und wie weit er diese entwickelt hatte. Nicht minder ungewiß ist was über sein Leben berichtet wird, auch so weit es dem Antigonos aus Karystos, dem angeblich gleichzeitigen Lebensbeschreiber des Pyrrhon und seiner nächsten Nachfolger entlehnt war ²⁾. Er soll anfangs ein unbedeutender Maler, durch Bücher des Demokritus und Vorträge des Bryson (?), eines Sohnes Stilpo's, für Philosophie gewonnen, dem Anaxarchus, einem Schüler des Demokriteers Metrodorus, sich angeschlossen, mit ihm an den Zügen Alexanders sich theiligt haben ³⁾ und von seinen Landsleuten zum Oberpriester erwählt, das neunzigste Lebensjahr erreicht haben ⁴⁾. Wie unwahrscheinlich auch die Zurückführung seiner Skepsis auf Bekanntschaft mit indischen Gymnosophisten ist ⁵⁾, zum Streben nach einer durch gänzlichen Gleichmuth zu erlangenden Unabhängigkeit und Selbständigkeit mag er durch sie veranlaßt worden sein, wenn nicht noch mehr durch das Beispiel des von den Skeptikern hochgehaltenen Sokrates ⁶⁾; und diese seine göttliche Seelenruhe scheint von seinem begeisterten Schüler Timon als Kernpunkt der Eigenthümlichkeit Pyrrhons gepriesen zu werden ⁷⁾. Für diese seine Gesinnung (*διὰθεοις*), nicht für seine Lehre, hatte er Nausiphanes, den wahrscheinlich späteren Genossen des Epikurus gewonnen, und jener soll auch Epikurus selber seine lebhafteste Anerkennung nicht versagt haben ⁸⁾. Außer einem Gedichte an Alexander, gab es nichts Schriftliches vom Pyrrhon, und auch dieses wird nicht einmal seinem Inhalte nach

2) Aristocl. l. I. XIV, 18. 763. Diog. IX, 62 sqq.

3) Aristocl. ib. 763, b. Diog. 61. 67. vgl. Lucian. 6. Acois. 25. — Zuhörer des Bryson, während Timon Schüler des Stilpo genannt wird? Diog. 109.

4) Diog. 64.

5) Diog. 61.

6) Sext. Math. XI, 2. vgl. Cic. de Orat. III, 17.

7) b. Diog. 65. b. Aristocl. l. I. 761 sq. — b. Sext. I, 305 Pyrrhon dem unverrückt über der Erde schwebenden Sonnengott verglichen.

8) Diog. 64.

näher bezeichnet⁹⁾. Seine Lehre ward ausschließlich durch Vorträge fortgepflanzt, die wahrscheinlich die Grundlage der Schriften des bedeutendsten seiner Schüler, des Timon aus Phlius, bildeten; und auch von diesen haben sich nur sehr unzureichende Nachrichten erhalten, aus denen sich kein deutliches Bild weder von den ursprünglichen Lehren Pyrrhons, noch von der timonischen Fortbildung derselben entwerfen läßt. Vorzüglich der Pythion Timons scheint der Verherrlichung des Pyrrhon gewidmet gewesen¹⁰⁾, und Timon den wahrscheinlich schon damals verbreiteten Sagen von kindischer Anwendung des Nichtwissendseins auf fürs Leben unerläßliche Entscheidungen, entgegengetreten zu sein. So auch Aenesidemus¹¹⁾. Gleichwie spätere Skeptiker in den Aussprüchen der Dichter, der sieben Weisen und der ältesten Philosophen, über die Unbeständigkeit des Lebens, die Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnisse u. s. w., die Anfänge der Skepsis sahen, so deutete auch schon Pyrrhon Verse Homers, seines Lieblingsdichters, in skeptischem Sinne¹²⁾; und Annäherung daran mochte er auch bei dem gern

9) Sext. Math. I, 282 λέγεται γὰρ αὐτὸν καὶ ποιῆσαι εἰς τὸν Μακεδόνᾳ Ἀλέξανδρον γράψαντα μυρίοις χροσίοις τετιμῆσθαι. vgl. Plot. de Alex. fort. I, 10. — Aristoc. l. I. 763, c οὐδὲν ἐν γρηγοῦ κατελεπεν. vgl. 758, c. Diog. 102.

10) Außer dem Timon werden noch der Athener Philon, Eurylochus und Gelatäns aus Abdera angeführt. Diog. 68 sq. Lucian. vitar. Auct. 27. Auch Philon hatte, wie es scheint, über Pyrrhon geschrieben, Timon besonders in seinem Pythion (πρὸς Πύθωνα Diog. 67) die mit ihm auf dem Wege zum Heiligtum des Amphiarans gepflogenen Unterredungen aufgezeichnet; Aristoc. l. I. 761, βεβλῶντι Πυθῶνιδε scheint aus dem Titel der Schrift gefolgert zu sein.

11) Diog. IX, 105 ὅθεν καὶ ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνι φησι μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν. κτλ. 106 καὶ Ἀνεσιδῆμος . . . οὐδὲν φησιν δορίζειν τὸν Πυθῶνα δογματικῶς . . . τοῖς δὲ φαινόμενοις ἀκολουθεῖν. Timon. b, Sext. Math. VI, 30 ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, οὔτερον ἔστιν — fort. πάντεσσι οὔτερον Bekk.

12) Diog. 70 sqq. nach Theodosius. — Id. 67. vgl. Sext. Math. I, 272. 281. — Des Korinthiers Xenias hatte schon Demokritus als eines Alles für Trug haltenden erwähnt, Sext. Phys. VII, 53.

von ihm angeführten Demokrit zu finden glauben, gewiß aber nicht als wäre seine eigne Skepsis die Hülle dogmatischer Lehren gewesen, wie (der Skeptiker) Numenius behauptet hatte¹³). Daß er allen Unterschied von Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht geläugnet und nur Sitte und Gesetz als Richtschnur unsrer Handlungen anerkannt habe¹⁴), ist wohl als eine schwerlich von ihm selber gezogene Folgerung aus seiner Behauptung von der Unerkennbarkeit der Dinge zu betrachten; und wir dürfen annehmen, auch in seinem Sinne habe Timon und nach diesem Menesimachus gesagt: der Verzichtung auf das Wissen (*εποχή*) folge gleich ihrem Schatten, die Unerschütterlichkeit¹⁵). So strebten die Skeptiker, Epikureer und Stoiker ein und demselben Ziele, auf allerdings sehr verschiedenen Wegen, zu.

2. Ob es dem, wie es scheint, unruhigen Gemüthe des Timon gelungen den Hafen innerer Befriedigung zu erreichen, ist sehr zweifelhaft. Die Lebensnachrichten, theilweise dem Commentare des Apollonides (z. B. des Tiberius) zu den Sitten des Timon entnommen, zeugen nicht dafür. Er scheint von Ort zu Ort wandernd, nirgend eine bleibende Stätte gefunden zu haben und nicht minder unruhig in seiner Thätigkeit gewesen zu sein¹⁶). Von den ihm beigelegten epischen, kinadischen, satyrischen Gedichten, dreißig Komödien und fünfzig Tragödien erfahren wir nichts Näheres. Von seinen drei Büchern Sitten, in deren zweitem über oder vielmehr gegen die älteren, im dritten über die neueren Philosophen der Verfasser mit dem Kolophonier Xenophanes, in Folge skeptischer Deutung der bekannten Verse desselben sich unterhielt, haben ziemlich viele, aus den Bildern (*ἑνδάλματα*) einige wenige Bruchstücke

13) Diog. 67. — 68.

14) Diog. 61 nach Askanius aus Abdera. Dagegen 64 *καταληφθεὶς δὲ ποθ' ἐαυτῷ λαλῶν καὶ ἐρωτηθεὶς τὴν αἰτίαν ἐφη μελετᾶν χρόνους εἶναι*.

15) Diog. 107. vgl. Timons Verse ib. 105. 65.

16) Diog. 109. — ib. 110. — 114.

sich erhalten¹⁷⁾, die von Geschick in der Anwendung parodisch zugespigter Ausdrücke zeugen, ohne in ernste Kritik der Lehren der verspotteten Philosophen einzugehen. Er scheint die Geister der verstorbenen Philosophen (im ersten Buche?) heraufbeschworen zu haben, wie Homer die der Helden der Vorzeit in der *Nekyia* (Odysf. XII). Seinen weitſchichtigen profaischen Schriften scheint entlehnt zu sein was wir von seinen Lehren erfahren. Dem Titel nach wird nur eine angeführt¹⁸⁾. Er soll gleichfalls ein Alter von neunzig Jahren erreicht und in Beziehung zu Antigonos, Ptolemäus Philadelphus, Arkesilaus und Aratus gestanden haben¹⁹⁾.

Timon hatte, wahrscheinlich nach dem Vorgange des Pyrrhon, was zur Glückseligkeit Noth thue in die drei Fragen zusammengefaßt: wie die Dinge beschaffen seien, wie wir uns zu ihnen zu verhalten und welchen Gewinn wir von solchem Verhalten zu erwarten hätten²⁰⁾. Mit Berufung auf Pyrrhon antwortete er: wir vermöchten die ununterscheidbaren, unstäten und unfaßbaren Dinge nicht zu erkennen, so daß unsre Wahrnehmungen und Meinungen weder wahr noch falsch seien²¹⁾, wir müßten daher unsre Aussagen auf die Erscheinungen beschränken, nicht auf das Sein der Dinge ausdehnen, und dürften nicht einmal behaupten daß sie in dieser oder jener Weise oder in keiner von beiden sich verhielten, und müßten uns aller Behauptungen über dieselbe wegen der möglichen entgegengesetzten Auffassungen enthalten²²⁾. Wollten wir über sinnliche Wahrneh-

17) Diog. 110 sqq. vgl. Aristoteles b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 18. Die Bruchstücke s. b. Mullach fragm. philosoph. Graec. I, 84 sqq.

18) s. Meineke Exercit. in Athen. I, 6. — Diog. 111 *πρὸς τοὺς φυσικοῦς*. Ann. 24.

19) Diog. 110. 113 sqq.

20) Aristot. I. I. 758, *ὅποια πέφυκε τὰ πρόγματα . . . τίνα μὲν χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακρίσθαι . . . τί περιέσται τοῖς οὐτως ἔχουσι*.

21) Aristot. ib. *τὰ μὲν οὖν πρόγματα φησιν αὐτὸν ἀποφράναι ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστιάθητα καὶ ἀνεπίκριτα, καὶ διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι*.

22) Timon. b. Diog. 105 *τὸ μὲν ὅτι ἐστι γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ*

mungen in Folge des ihnen zustimmenden Geistes entscheiden, so würden wir Unvereinbares vereinen²³⁾. Auch wollte er keine unbewiesene Voraussetzung gelten lassen, so daß ins Unendliche hin zu beweisen wäre, und leugnete die Realität der Zeit²⁴⁾. Wir müssen daher, folgerte er zur Beantwortung der zweiten Frage, unerschütterlich und ohne Vorneigung, der Behauptungen, daß die Dinge seien oder nicht seien, zugleich seien und nicht seien, weder seien noch nicht seien, uns enthalten; ja das Erscheinen oder Nichterscheinen, dürfen wir lediglich in Beziehung auf unsere individuelle Empfindung aussagen²⁵⁾. Dieser Verzichtung auf all und jedes Wissen (*ἀφασία*) soll gleich ihrem Schatten Unerschütterlichkeit folgen und diese oder die unbewegliche Ruhe Befreiung vom Stolz und dem Wahne der Leidenschaften, diesem Joche der leichtbeweglichen Geschlechter der Menschen, mit sich führen²⁶⁾. Nur wer

ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ. — Pyrrhōn nach Gell. XI, 5, 4 οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδετέρως. vgl. Diog. 61. — id. 106 οὐδέν φησιν ὀρίζειν τὸν Πυρρῶνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.

23) Diog. 114 συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰῶθαι (ὁ Τίμων) πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεως μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆλθεν Ἀπταγῆς τε καὶ Νοῦρημος.

24) Sext. Math. III, 2 καὶ γὰρ ὁ Τίμων ἐν τοῖς πρὸς τοὺς φυσικοὺς τοῦτο ὑπέλαβε δεῖν ἐν πρώτοις ζητεῖν, φημὶ δὲ τὸ εἰ ἐξ ὑποθέσεώς τι ληπτέον. — Id. VI, 66.

25) Aristocl. I. I. . . ἀδοξάστους (δεῖν) καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκράδαντους εἶναι περὶ ἐνὸς ἐκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν. Diog. 76 οὐ μᾶλλον, i. e. τὸ μηδὲν ὀρίζειν ἀλλ' ἀπροσθετεῖν. — id. 106 τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν. vgl. 105 (22). — Ib. 103 sq. . . μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκωμεν κτλ.

26) Aristocl. I. I. τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα ἀταραξίαν. — ἀφασία gleichbedeutend mit ἀκαταληψία u. ἐποχή vgl. Diog. 61, 107, ἀπαθία mit ἀταραξία, Diog. 108. Cic. Acad. II, 42. — Diog. 107 τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἣ σκιῶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία (Timon und Menesibemius). — f. Timons den Pyrrhōn verherrlichende Verse 6. Aristocl. u. Sextus Math. XI, 1, 6. Mullach v. 147 sqq.

mit Gleichmuth Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit erträgt, legt der Tugend allein Werth bei: sie ist ihm die Natur des Göttlichen und Guten, aus welcher der Gleichmuth des Lebens uns zu Theil wird ²⁷). Wenn daher Pyrrhon Gutes und Böses, Gerechtes und Ungerechtes einander gleichgesetzt und lediglich auf Einte und Sägung zurückgeführt haben sollte (¹⁵), so konnte sich wohl nur um die von der Wissenschaft versuchten Begriffsbestimmungen handeln. — Wögen sich die Anfänge der zehn Zweifelsgründe schon bei Pyrrhon und Timon gefunden haben, die Form in welcher sie uns überliefert werden, gehört aller Wahrscheinlichkeit nach dem Aenesidemus ²⁸).

Bald nach Timon scheint die Schule der pyrrhonischen Skepsis erloschen und die bis auf Aenesidemus reichende Liste der Skeptiker entweder Zusammenreihung bedeutungsloser Namen oder erfommen zu sein ²⁹).

II. Skepsis der neueren Akademie.

Der Sinn für theoretische Forschungen war nach dem Xenocrates in der Akademie erloschen, oder hatte auf Polemik, namentlich gegen die Stoa, sich beschränkt (ob. I, 384). Daß diese Polemik mit Arkesilaus einen skeptischen Charakter annahm, davon ist wohl der Grund zugleich in der Richtung der Zeit und in der Einwirkung der pyrrhonischen Theorie zu suchen. Rückkehr zu der ursprünglichen platonischen Ideenlehre war nicht zu erwarten, seitdem man den Versuch sie durch Einigung mit der pythagorischen Zahlenlehre neu zu beleben, hatte aufgeben müssen; zur Gewinnung

27) Cic. Fin. II, 13. III, 3. Acad. II, 42. Epictet. bei Stob. Serm. 121, 28. — Cic. Fin. IV, 16 Pyrrho . . qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat. vgl. II, 13. III, 4. Sext. Math. XI, 20 *ὁ Τίμων ἐν τοῖς Ἰνδάλμοις . . . Ὡς ἡ τοῦ θεοῦ τε φύσις καὶ τὰ φανερὰ αὐτῇ, Ἐξ ὧν ἰσότητος γίγνεται ἀντιπρὸς βίος* (v. 152 Mull.).

28) s. Keller S. 282, 1. vgl. unten.

29) Menodotus b. Diog. 115. Aristoc. I. I. Cicero Fin. II, 11 u. a. O. — Die Diabochensliste b. Diog. I. I.

eines neuen, jene mit den aristotelischen Lehren ausgleichenden Standpunktes fehlte die Kraft und der dazu erforderliche Sinn für theoretische Forschung. Wie sollte da nicht die Bekanntschaft mit der pyrrhonischen Skepsis, welche ja Timon auch in Athen vertreten hatte, auf eine andre Bahn gelenkt haben? Zwar rückhaltslos sich zu ihr zu bekennen, war von denen nicht zu erwarten, welche das Ansehen der Akademie aufrecht zu halten sich verpflichtet fühlten. Dieser Verpflichtung glaubte man zu genügen, indem man die dogmatischen Bestandtheile des platonischen Lehrgebäudes fallen ließ und den antinomischen Zug seiner Dialektik weiter entwickelte, zunächst um die Unhaltbarkeit der zu großem Ansehn gelangenden stoischen Wissenschaftslehre nachzuweisen.

Arkesilaus aus Pitane in Aeolien war, fünf und siebenzig Jahre alt Ol. 134, 4, 241 v. Chr. gestorben, also um 316 v. Chr. geboren, hatte sich von dem Peripatetiker Theophrastus zum Akademiker Arantor gewendet und war dem Krates in der Leitung der Schule gefolgt³⁰). Doch sollen auch Pyrrhon und Diodorus Kronos nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen sein³¹). Aus den übrigen dürftigen Lebensnachrichten ist nur zu entnehmen, daß er ein Zeitgenosse des Antigonus, dem Attalus, König von Pergamos befreundet, reich und großmüthig gewesen und zu schlagenden Antworten in gebundener und ungebundener Rede immer bereit³²). Seine Lehren kennen wir nur aus Ueberlieferungen, denen keine Schriften desselben zu Grunde lagen³³).

Arkesilaus scheint, nach der Richtung der damaligen Philoso-

30) Diog. IV, 44. 61. vgl. Clintonia fasti hellon. 367. — Diog. 29. 32. Daß er mit Zeno den Polemo gehört und mit jenem sich entzweit habe, war eine viel verbreitete, jedoch wenig glaubwürdige Sage, Cic. Acad. I, 9. Fin. V, 31. Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. 729, b.

31) Diog. 33 ἀλλὰ καὶ τὸν Πυρρόν καὶ τινὰς ἐξηλώκει. Schon Ariston soll gesagt haben: πρόσθε Πλάτων, ὀπίσθεν Πυρρόν, μέσσος Αἰσώπος. Timon fügt ib. noch den Menedemus hinzu. vgl. Numenius l. l. c.

32) Diog. 30. 38. 41 u. passim. Vom Attalus ward der Akademie ein Garten geschenkt, ib. 60.

• 33) Plut. de Alex. fort. I, 4. Diog. 32.

phie, dem Sensualismus zugegeben zu haben, daß alle Erkenntniß auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen müsse, und dann im Widerstreit gegen die Art, wie die Stoa durch Voraussetzung eines formirenden Vernunftvermögens, aus jener ein unerschütterliches Wissen ableiten wollte, zu der Behauptung gelangt zu sein, daß wir weder durch die Sinne, noch durch die Vernunft zur Gewißheit zu gelangen vermöchten³⁴⁾, und wenn er auf zweifelnde Aeußerungen des Sokrates, Plato, des Anaxagoras, Empedokles, Heraklit, Parmenides und Demokritus sich berief, so wird er mindestens vorzugsweise die auf sinnliche Wahrnehmung bezüglichen im Auge gehabt haben³⁵⁾. Vorzüglich mußte daher seine Kritik gegen die ergreifende Vorstellung der Stoiker gerichtet sein³⁶⁾. Gegen sie machte er geltend, daß die dazu erforderliche Zustimmung sich nicht auf die Wahrnehmung selber, sondern auf den Begriff beziehe, d. h. nicht jene, sondern die schon im voraus feststehende Behauptung bestätige. Dann, daß die wahre Vorstellung (*φαντασία*) ununterscheidbar von der falschen bleibe, daher auch die Zustimmung des Weisen in Folge einer Meinung, nicht einer Erkenntniß, erfolge; er mithin (als wahrer Weiser) sich aller Zustimmung enthalten, Zurückhaltung des Urtheils (*ἐποχή*) üben müsse³⁶⁾. Auch

34) Sext. Math. VII, 150 οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀρκεσίλαον προηγουμένως μὲν οὐδὲν ὥρισαν χρητήριον, οἱ δὲ καὶ ὠρίεσθαι δοκοῦντες τοῦτο κατὰ ἀντιπαρεξάγωγὴν τὴν ὡς πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς ἀπέδωκαν. Cic. de Orat. III, 18 Arcesilas . . . hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit cet.

35) Cic. Acad. I, 12. Plut. adv. Col. 26.

36) Sext. I. I. 154 εἴπερ τε ἡ κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις ἐστίν, ἀνύπαρκτός ἐστι, πρῶτον μὲν οἷον ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται ἀλλὰ πρὸς λόγον (τῶν γὰρ ἀξιωματίων εἶσιν αἱ συγκαταθέσεις)· δεύτερον οἷον οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία εὐφραίνεται οἷον οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής, ὡς διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίσταται (vgl. Cic. Acad. II, 24. N. D. I, 25) . . . μὴ οὖσης δὲ καταλήψεως πάντ' ἔσται ἀκατάληπτα. πάντων δὲ ὄντων ἀκαταλήπτων ἀκολουθήσει καὶ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς ἐπέχειν τὸν σοφόν. . . εἰ συγκαταθήσεται ὁ σοφός, δοξάσει ὁ σοφός. κτλ.

Könte ja das Objekt des Wissens dieses nicht erzeugen, da sonst was nicht Wissen sei (das Objekt) Grund des Wissens sein müsse³⁷⁾. Zudem solle die Zustimmung im Mittelgebiete zwischen Wissen und Meinen sich finden, jenes allein dem Weisen, dieses dem Thoren eignen, und doch beiden gemeinsam die Zustimmung sein, so daß der Gegensatz zwischen Weisen und Thoren aufgehoben werde³⁸⁾. Diese Einreden treffen den Kernpunkt der stoischen Erkenntnißlehre; denn sie zeigen daß eine lediglich von dem Gegebenen der Wahrnehmung abhängige, nicht selbsteigner Formen oder Begriffe theilhaftige Vernunft zu fester und sicherer Entscheidung über das Wahre und Falsche unsrer Vorstellungen nicht zu gelangen vermöge. Und von hieraus hätte Arkesilaus allerdings zu der Erneuerung einer theilweise verbesserten platonisch-aristotelischen Erkenntnißlehre übergehn können. Doch war er einer solchen Aufgabe schwerlich gewachsen und mag daher ohne Rückhalt in die Skepsis eingelenkt haben.

Auch die Stoiker vermochten zu ernstlichem Umbau ihrer durch solche Kritik tief erschütterte Erkenntnißlehre sich nicht zu ermannen, sondern begnügten sich der Skepsis mit der Behauptung zu begegnen, daß mit dem Wissen zugleich die Möglichkeit eines selbstbewußten, auf Zwecke gerichteten Handelns aufgegeben werden müsse (ob. S. 92, 139). Diese Einrede veranlaßte die Entwicklung der der skeptischen Richtung der neueren Akademie eigenthümlichen Wahrscheinlichkeitslehre. Vermuthlich behauptete schon Arkesilaus, daß der Trich, ohne die Zustimmung der Vernunft abwarten zu dürfen, zu den Handlungen führe, und bestimmt wird ihm die Behauptung beigelegt, daß wer über alle Dinge sein Urtheil zurückhalte, Nei-

37) Plat. fr. de Anim. V, 2. 36 Wytlenb. *ἔτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης, ὡς Ἀρχεσίλαος· οὕτω γὰρ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανέται.*

38) Sext. l. 1. 151 sq. Wie weit schon Arkesilaus an der der neueren Akademie beigelegten Argumentation gegen die Gültigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, Sext. Math. VII, 40 sqq. Plat. adv. Col. 28 und anderweitig, sich theilhaftig habe, wird sich schwerlich entscheiden lassen.

gung und Abneigung und überhaupt die Handlungen nach der Wahrscheinlichkeit (des Erfolgs) bestimmen werde und zur Glückseligkeit zu gelangen vermöge, die nur aus der Vernünftigkeit hervorgehe, welche ja auch nach der Lehre der Stoa, in den sittlichen Handlungen das Bewegende sei³⁹⁾. Damit hätte er denn wiederum der altakademischen Lehre sich annähern und ein aus und durch sich selber entscheidendes Vernunftvermögen annehmen müssen. Ob oder wie weit er diese Beschränkung der Skepsis durchgeführt habe, ist aus den einzelnen ihm beigemessenen sittlichen Aussprüchen und Lebenszügen nicht erkennbar⁴⁰⁾.

2. Als nächste Nachfolger des Artesilaus werden Laktydes der Rhynäer, Telekles, Hegesinus aus Pergamos genannt; aber erst der Schüler und Nachfolger des Hegesinus⁴¹⁾, der vielgefeierte Karneades aus Rhene⁴²⁾ scheint die Anfänge der akademischen Skepsis weiter entwickelt zu haben. Cicero u. A. reden mit Bewunderung von seiner Beredsamkeit und seiner siegreichen Dialektik⁴³⁾. Obgleich er seine dialektische Skepsis nicht auf den Kampf gegen die Stoa beschränkte, sondern gegen die Lehren über das

39) Plut. adv. Col. 26 ... ἡ ὁρμή . . ἐξ ἐαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη μὴ δεομένη τοῦ προστιθεσθαι. — eine Behauptung, die schon Chrysippus bestritt, Id. Stoicor. rep. 47. — Sext. Math. VII, 128 . . . φησὶν ὁ Ἀρχεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονεῖ τὰς ἀρεὰς καὶ φυχὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ ἐν λόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ χρητῆριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίγναι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι κτλ.

40) vgl. Zeller 292, 1. 2.

41) Diog. 59 sqq. Cic. II, 6. — E. Clem. Strom. I, 301 statt Hegesinus, Hegesilaus. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 7.

42) Diog. 62 sqq. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 8. Nach Apollodorus war Karneades fünf und achtzig Jahre alt Ol. 162, 4 (129 v. Chr.) gestorben, also 214 $\frac{1}{2}$ v. Chr. geboren. ib. 65. — Cic. I. I. u. Valerius Max. VIII, 7, 5 lassen ihn das neunzigste Jahr erreichen.

43) Cic. de Orat. II, 38. vgl. Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 8, 738, c. Plut. de Garrul. 23.

Kriterium aller vorangegangenen Philosophen richtete, so doch vorzugsweise gegen jene, selber ein Zuhörer des Diogenes von Seleucia und so vertraut mit den Schriften des Chrysippus, daß er (oder man?) zu sagen pflegte, wäre nicht Chrysippus gewesen, so würde Karneades nicht gekommen sein⁴⁴). Und ohungeachtet des Gegensatzes der Lehren, scheint doch eine gewisse Geistesverwandtschaft unter ihnen statt gefunden zu haben. Schriftliches hatte auch Karneades außer Briefen an den König Ariarathes von Kappadokien, nicht hinterlassen. Um so eifriger war sein Schüler und Nachfolger der Karthager Klitomachus bestrebt, dessen Lehren durch, wie es heißt, vier hundert Bücher ins Licht zu stellen. Schon Timon verspottete die Geschwägigkeit der Akademie⁴⁵), und sie scheint auch dem Karneades bei allem Glanz der Rede nicht gefehlt zu haben.

Als Kriterium der Wahrheit wollte er weder Vernunft, noch sinnliche Wahrnehmung, noch Vorstellung gelten lassen, da sie alle drei der Täuschung ausgesetzt seien⁴⁶). Vorzüglich aber sucht er das Vertrauen zu der Vorstellung zu erschüttern, d. h. er richtet seine Skepsis zunächst gegen die Erkenntnißlehre der Stoa. Er zeigt, daß der erst von Außen angeregte Sinn uns Dinge erscheinen lasse, mithin in der Gewißheit mit sich führenden Affektion der Seele das Kriterium zu suchen sei, und diese Affektion, d. h. die Vorstellung (*φαντασία*), zugleich sich selber und die sie bewirkende Erscheinung bewähren müsse, so daß man einerseits als ergreifende Vorstellung nur diejenige gelten lasse die ihrem Gegenstande vollkommen entspreche, andrerseits diese Uebereinstimmung durch die ergreifende Vorstellung sich bewähren lasse, man daher einen Circelbeweis führe; oder, solle der Weise unbedingt entscheiden, man ja zugebe, daß er auf Erden nicht zu finden sei. Natürlich kann, ohne im Besitz der zu ergreifbaren Vorstellung zu sein, auch nicht von einem Mehr oder Weniger der nicht ergreifbaren Vorstellungen

44) Sext. Math. VII, 159. vgl. IX, 1. Euseb. Pr. Ev. 736, c. d. — Diog. 62. Cic. Acad. II, 27, 30. — Diog. 62.

45) Diog. 65. — ib. 67.

46) Sext. Math. VII, 159.

die Rede sein, und wir Stille und Thoren einander schlechthin entgegensetzen. Da nun aber die Sinne oft untreue Boten sind, so kann nur die wahre Vorstellung als Kriterium gelten, und da ferner jeder Vorstellung, die uns als wahr erscheint, eine falsche untrennbar anhangt, so haben wir die Entscheidung über Wahr und Falsch in der Vorstellung überhaupt zu suchen. Läßt sich diese nun nicht als ergreifende Vorstellung nachweisen, so auch nicht als Kriterium: und eben so wenig die Vernunft, die, wie billig, auf die Vorstellung zurückgeführt wird, da ihr Das, worüber sie entscheiden soll, erst erscheinen sein muß, und das nur durch sinnliche Wahrnehmung geschehn kann⁴⁷. Sehr ausführlich suchte dann Carneades und seine Schule die Ununterscheidbarkeit der wahren von der falschen Vorstellung nachzuweisen, und zwar zunächst zur Widerlegung der stoischen Behauptung, daß die wahre Vorstellung eine solche sei, die von einem Nichtseienden nicht statt finden könne. Man hob unmittelbar zu Handlungen im Wachen, im Traume, im Wahnsinne führende Vorstellungen hervor, in denen Nichtiges mit Falschem so verknüpft sei, daß das Eine und Andre in That ausbreche, wie wenn Herkules nach richtiger Vorstellung den Vogen ergreife, und im Wahn ihn auf die eignen Kinder, statt auf die des Curystheus, richte⁴⁸. Dann machten sie die Ununter-

47) Sext. I. I. 160 . . . δείκνυσιν ὅτι καὶ εἰ ἔστι τὸ κριτήριον τοῦτο, οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους ἐγίσταται. 161 . . . τοῦτο δὲ τὸ πάθος αἰτιῶν ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τεγγίνειν καὶ τοῦ ἐμπούσαντος αὐτὸ φανομένου, ὅπερ πάθος ἐστὶν οὐχ ἕτερον τῆς φαντασίας Ib. 426 πῶς δ' οὐχὶ καὶ εἰς τὸν δι' ἀλλήλων ἐμπίπτουσι τρόπον; — die καταληπτικὴ φαντασία soll dem ὑπάρχον entsprechen und wiederum, τί ποί' ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον, ἀναστρέψαντες φασιν ὅτι ὑπάρχον ἐστὶν ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν. — Ib. 429. — 432 sqq. — 164 . . . (ἐπεὶ) πάση τῇ δοκούσῃ ἀληθεῖ καθεστάναι εὐρίσκεται τις ἀπαράλλακτος ψευδής, γενήσεται τὸ κριτήριον ἐν κοινῇ φαντασίᾳ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ ψεύδους. ἡ δὲ κοινὴ τούτων φαντασία οὐκ ἔστι καταληπτικὴ. 165 μηδεμίαν δὲ οὔσης φαντασίας κριτήριον οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον· ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται. καὶ εἰκότως κτλ. vgl. Cic. Acad. II, 28.

48) Sext. VII, 102 οἱ δὲ περὶ τὸν Καρνεάδην . . . τὸ „οἷα οὐκ ἔρ

scheidbarkeit von Vorstellungen geltend, deren Gegenstände der Form nach einander sehr ähnlich seien, wie zweier Eier oder Zwillinge⁴⁹⁾, gleichwie den mannichfaltigen optischen Schein⁵⁰⁾. Wie letzteren schon mit den damals anwendbaren Mitteln zu begegnen sei, untersuchten die Akademiker eben so wenig wie die Stoiker, sondern hoben nur hervor, daß die Stärke des Eindrucks nicht geringer bei unwahren als bei wahren Vorstellungen sei, daher kein Kriterium der Unterscheidung der einen von den andern sich finde⁵¹⁾. Dann wendeten sie sich zu den aus den sinnlichen Wahrnehmungen abgeleiteten Grundvorstellungen und Begriffen, um zu zeigen daß auch rücksichtlich ihrer dieselbe Ununterscheidbarkeit der wahren von den falschen statt finde, indem sie zunächst den Mangel an festen Grenzbestimmungen mit Anwendung des Sorites, hervorhoben. Die

γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος“ ἀσυγχώρητον εἶναι (λέγουσι). (403) καὶ τεκμήριον τῆς ἀπαρραλλείας τὸ ἐπ' ἴσης ταύτας ἐναργεῖς καὶ πληκτικὰς εἰδίσκεσθαι . . τὸ τὰς ἀκολούθους πράξεις ἐπιζεύγυνσθαι. κτλ. vgl. Cic. Acad. II, 13. 28 (49).

49) ib. 408 . . καὶ ἡ κατὰ χαρακτῆρα καὶ κατὰ τύπον. vgl. Numen. I. I. 738, o. Cic. Acad. II, 28 zerlegt die akademische Zweifelslehre in vier Hauptstücke: esse aliquod visum falsum, non posse id percipi, inter quae visa nihil intersit, fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint (48), nullum esse visum verum a sensu profectum, cui non appositum sit visum aliud, quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit. Da aber nur das erste (von den Epikureern allein) bestritten, das zweite und dritte zugegeben werde: omnis pugna de quarto est. Doch hatten, wie schon aus dem Bisherigen erhellet, die Akademiker auch den zweiten und dritten Punkt ausführlich behandelt. vgl. Cic. I. I. 26.

50) Sext. I. I. 409 sqq. Cic. Acad. II, 26. 7. 25. Carneades scheint daraus die praktische Unanwendbarkeit des Satzes gefolgert zu haben, daß zwei Größen, die einer dritten gleich, auch unter einander gleich seien. Galen. de opt. Disc. c. 2.

51) Sext. 402. 408 ἀλλὰ γὰρ αὕτη μὲν ἡ ἀπαρραλλεία τῶν τε καταληπτικῶν καὶ ἀκαταλήπτων φαντασιῶν κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται. In Beziehung auf den Gesichtssinn, ib. 412 sqq. 424 sq. — 415. vgl. Cic. I. I. II, 15. 28.

Vorschrift des Chrysippus, in zweifelhaften Fällen sich der Entscheidung zu enthalten, mußten sie als eine die Folgerichtigkeit des stoischen Dogmatismus durchbrechende Ausflucht betrachten⁵²⁾.

3. Auch in der Physik hatte Karneades die Schärfe seiner Kritik vorzugsweise gegen die Lehren des Chrysippus gerichtet, jedoch fast ausschließlich, wie es scheint, gegen die theologischen Bestandtheile derselben; mit der eigentlichen Physik soll er weniger als mit der Ethik verkehrt haben⁵³⁾. Wegen den vom *consensus gentium* hergenommenen Beweis fürs Dasein Gottes machte die Akademie, und wahrscheinlich Karneades an der Spitze derselben, die Unerweisbarkeit dieser Uebereinstimmung und die geringe Geltung derselben, selbst wenn sie erweislich wäre, geltend⁵⁴⁾; gegen die Berufung auf Vorzeichen und Weissagungen, die Unsicherheit der für diese angeführten Zeugnisse, den Mangel an ursächlichem Zusammenhang zwischen Vorbedeutung und Erfolg, die Ohnmöglichkeit zufällige Erfolge vorherzusehn und die Zwecklosigkeit des Vorhersehens nothwendiger und unvermeidlicher⁵⁵⁾. Vorzüglich aber richtete er seine Angriffe gegen die stoische Behauptung von der Beseeltheit und Vernünftigkeit des Weltalls und gegen den von dessen durchgängiger Zweckmäßigkeit abgeleiteten Beweis für das Dasein eines mit Intelligenz und nach Zwecken waltenden höchsten Wesens. Hatte die Stoa den Menschen als Endzweck der Weltbildung hingestellt, so hob die Akademie hervor, wie sein Dasein

52) Cic. II, 13 primum in sensus (dividunt), deinde in ea quae ducantur a sensibus et ab omni consuetudine, quam obscurari volunt eorum. — Sext. ib. 415 sqq. gegen Chrysippus. vgl. Cic. I. I. 29. Sextus sondert jene beiden Betrachtungsweisen nicht von einander.

53) Diog. 62 ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἦσαν πρεσβύτερος, ἐν δὲ τοῖς ἠθικοῖς μᾶλλον. vgl. Cic. N. D. I, 2.

54) Cic. N. D. I, 23. vgl. III, 4.

55) Cic. ib. III, 5. vgl. Divin. II, 17. — Divin. I, 13. II, 21. 11. — I, 13. II, 21. 14 quid habere mundus potest cum thesauri inventione commune eorum, selbst auch nicht wenn man die stoische Annahme von der durchgängigen *συνάθεια* in der Natur gelten läßt. — II, 25. In mehreren dieser St. wird Karneades namentlich angeführt, vgl. de Fato 14.

durch Leiden und Gefahren der mannichfachsten Art getrübt und bedroht werde, wie die ihm verliehene Vernunft dem schlimmsten Mißbrand preis gegeben sei, und daß, da der Weise auf Erden sich nicht finden solle, die Gesamtheit der Menschen im tiefsten Elend der Thorheit schmachte. Zudem ergehe es ja auch den verhältnißmäßig Weisen und Tugendhaften keinesweges wohl, wie sie es verdienten⁵⁶⁾. Und selbst zugegeben, die Welt sei die schönste und beste, so sei doch nicht erweislich daß sie nicht die Wirkung bloßer Naturkräfte sein könne. Was nöthigt uns sie auf eine Weltseele oder Gottheit zurückzuführen? ohnmöglich unsre so mangelhafte Kenntniß der Natur⁵⁷⁾. Daß die Welt beseelt und vernünftig sein müsse, weil der Mensch es ist, darf nicht gefolgert werden; wenn die Vernunft für den Menschen das Beste ist, so folgt nicht daß sie es auch für die Welt sein werde⁵⁸⁾. Soll ferner die Gottheit ein lebendes Wesen sein, so zugleich nach Analogie mit allen lebenden Wesen, leidensfähig und zerstörbar. Auch ist, was sünnensfähig, afficirbar, für Lust und Unlust empfänglich; also auch in dieser Beziehung veränderlich und dem Untergange ausgesetzt; desgleichen weil zugleich mit der Sinnesempfindung begehrend und verabscheuend, mithin der Einwirkung eines ihm Naturwidrigen unterworfen⁵⁹⁾. Setzt man nun der Gottheit zugleich mit der höchsten Vernunft, vollkommene Seligkeit und alle Tugenden bei, so läßt man außer Acht daß die Tugend Ueberwindung voraussetzt, und daß die Glückseligkeit, als fortdauernder Lustzustand, ohne Unlust, Lebensförderung ohne Lebenshemmung, undenkbar ist; so daß auch hier wiederum das göttliche Wesen dem Gebiete der Endlichkeit und Vergänglichkeit anheimfällt. Und erkennt man nicht auch, wenn

56) Cic. Acad. II, 38. vgl. Porphy. de Abstin. III, 20. — Cic. N. D. III, 25 sqq. 31. — ib. 32.

57) Cic. N. D. III, 11. Acad. II, 38.

58) Cic. N. D. III, 8. 10. 11.

59) ib. 6. 12. 14. — 13. b. Sext. Math. IX, 139 sqq. sehr weit-
schweifig ausgeführt.

man der Gottheit Tugend beimißt, diese als ein Höheres an⁶⁰⁾? Nicht mindere Widersprüche ergeben sich, wenn wir allgemeiner fragen, ob die Gottheit als begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich zu denken sei. Unbegrenzt kann sie nicht sein, weil damit zugleich ohne Bewegung und Seele; nicht begrenzt, weil sonst in Schranken eingeschlossen; nicht körperlich, weil alles Körperliche veränderlich und dem Untergange unterworfen ist⁶¹⁾. Gegen den Polytheismus machte Karneades, durch Anwendung des Sorites, geltend daß ihm zufolge jeder Theil oder jede beliebige Bestimmtheit des weltlichen Daseins zur Gottheit erhoben werden könne; vielleicht auch den Zwiespalt unter den verschiedenen mythischen Ueberlieferungen⁶²⁾. Am tiefsten aber schnitt Karneades in die ganze stoische Physik durch Erschütterung ihres Fatalismus ein. Den spärlichen Angaben zufolge, hält er mit den Epikureern an der Freiheit der Selbstbestimmung fest, aber in Folge der sie gewährleistenden Thatfachen des unmittelbaren Bewußtseins, ohne mit jenen durch Voraussetzung des Zufalls, die Gültigkeit des Principis der Ursächlichkeit erschüttern zu wollen. Er faßt, wahrscheinlich nur hypothetisch, den Begriff der Freiheit so, daß sie keine vorangehende äußere Ursachen voraussetze, vielmehr ihrer eigenthümlichen Natur gemäß sich bestimme, ohne von äußeren Ursachen abhängig zu sein⁶³⁾. Damit greift er den Monismus der Stoiker an und konnte mit ihrer bloßen Unterscheidung einer inneren und äußeren Seite unsrer Handlungen nicht einverstanden sein.

4. Mögen auch Karneades' Vorträge und Reden auf Gegenstände der Ethik vorzugsweise eingegangen sein⁶⁴⁾, so zeugt, was wir von ihnen erfahren, doch wenig von tief eingreifender Kritik der sitt-

60) Sext. Math. IX, 152 sqq. Cic. N. D. III, 15. — Sext. 176.

61) Sext. 148 sqq. 180 sq.

62) Sext. 182 sqq. Cic. Nat. Deor. III, 17 sqq. — Cic. lb. III, 21—23.

63) Cic. de Fato 11 . . . motus enim voluntarius eam naturam in se ipso continet, ut sit in nostra potestate nobisquo pareat: nec id sine causa. vgl. o. 14.

lichen Grundbegriffe. Er sprach in den im J. 158 in Rom gehaltenen Reden für und gegen die Gerechtigkeit, d. h. für und gegen die unbedingte sittliche Geltung derselben. Wir erfahren nur Einiges aus der Gegenrede zur Befürwortung der Behauptung daß es kein natürliches Recht gebe und die Gesetze nur auf Sicherheit und Erweiterung der Herrschaft berechnete Satzungen der Klugheit, daher wandelbar wie der Wechsel der Verhältnisse seien⁶⁴). An treffenden Beispielen konnte es ihm auch in der römischen Geschichte nicht fehlen, und schwerlich wird der Eindruck der diese Behauptung durchführenden Rede durch die der unbedingten Gültigkeit sittlicher Rechtsbestimmungen gewidmete Gegenrede sonderlich geschwächt worden sein. Ebenso durfte er wohl der Zustimmung der überwiegenden Mehrzahl seiner Zuhörer sich versichert halten, wenn er das Streben nach selbstlichem Genuß und Vortheil gegen Anerkennung unbedingter Anforderungen des Rechts in Beziehung auf die persönlichen Verhältnisse bestritt⁶⁵), und leicht mochte es ihm gelingen das Schwankende der stoischen Lehren vom Angemessenen und schlechtthin Sittlichen unsrer Handlungen nachzuweisen⁶⁶). Ebenso gegen Chrysippus' von der Nothwendigkeit des Todes und der Uebel überhaupt hergenommene Trostgründe die von ihnen unberührte Gewalt der sinnlichen Empfindung geltend zu machen⁶⁷). Die Reden des Carneades hatten sich dermaßen in beständigen Antinomien bewegt, daß Klitomachus gestand nimmer auszumitteln vermocht zu haben, wozu derselbe sich selber neige; nur die Annahme des Kallipho, Vereinigung der Rechtschaffenheit oder Tugend mit der Lust habe er sehr lebhaft vertheidigt⁶⁸); und sie mochte mit

64) Laetant. Inst. V, 14. vgl. c. 6, 9, 16. Epitom. 55. wieder abgedruckt in den Bruchstücken von Cic. de rep. III, 6. 7. 13. 15. vgl. Plut. Cato mai. 22. Quintil. Inst. XII, 1. 342 Bip.

65) Laet. Inst. V, 16 bei Cic. rep. III, 15. 20. Fin. II, 18. vgl. Offic. III, 23.

66) Cic. Fin. III, 12.

67) Cic. Tusc. III, 25.

68) Cic. Acad. II, 45. vgl. über die Behauptung des uns nicht weiter Bekannten Kallipho Cic. Fin. V, 25. Fin. II, 6. 11.

seiner Wahrheitslehre ganz wohl vereinbar erscheinen. Doch das Nähere und Bestimmtere muß der Erörterung der Anwendung vorbehalten werden, welche Karneades von seiner Wahrheitslehre machte.

5. Wollte Karneades die Fähigkeit zum unbedingten Wissen und Erkennen zu gelangen weder im Allgemeinen noch in Beziehung auf Physik und Ethik anerkennen, so doch eben so wenig die Möglichkeit der Entscheidung für die Bedürfnisse des Lebens und Wirkens aufheben. Der Weise soll zur Sicherung gegen Irrthum auf all und jede dogmatische Behauptung, selbst auf die die Unmöglichkeit des Wissens ausagende und auf die des Wahr- oder Falschseins verzichtend, nicht aber auf den Unterschied des Wahr- oder Falscherscheinens; also sich aller Entscheidung enthalten über das der Erscheinung zu Grunde liegende Objekt und nur von der subjektiven Art der Erscheinung sich Rechenschaft geben; damit bleibe ihm auch Alles, was zur praktischen Wahl noth thue⁶⁹).

Karneades versuchte daher an die Stelle der Wahrheitslehre, wie die dogmatische Philosophie sie beabsichtigt hatte, eine Wahrscheinlichkeitslehre zu setzen, und dieser Versuch veranlaßte, ihn als Urheber einer dritten Akademie zu bezeichnen. Er scheint lediglich die Vorstellungen des wachen und gesunden Bewußtseins in Er-

69) Cic. Acad. II, 9. vgl. Attic. XIII, 21. Wogegen Sextus Hypot. I, 226 als unterscheidendes Merkmal der Akademiker von den Skeptikern hervorhebt: jene διαβεβαιούνται περὶ τοιούτων (πάντα εἶναι ἀκατάληπτα), ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταλεγεῖν τινα προσδοκᾷ. — Phrys. VII, 166 ἀπεινούμενος δὲ καὶ αὐτὸς τι χρητήριον πρὸς τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περὶκτησιν κτλ. (vgl. Cic. Acad. II, 21. 32.) 168 κατὰ μὲν οὖν τὴν πρὸς τὸ φανταστὸν σχέσιν ἢ ἀληθοῦς γίνεται ἢ ψευδοῦς (ἢ φαντασία) ... κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἢ μὲν ἐστὶ φαινόμενη ἀληθοῦς ἢ δὲ οὐ φαινόμενη ἀληθοῦς, ὣν ἡ μὲν φαινόμενη ἀληθοῦς ἐμψυχοῦται παρὰ τοῖς ἀκαδημαϊκοῖς καὶ πιθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία, ἡ δ' οὐ φαινόμενη ἀληθοῦς ἀπὲμψυχοῦται τε προσκαρτερεῖται καὶ ἀπίθανος καὶ ἀπίθανος φαντασία. Cic. Acad. II, 31. 32 (nach Skitomachos): etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset.

wägung gezogen und solche ausgeschlossen zu haben, die augenscheinlich falsch, uns auch nicht als wahr erscheinen ⁷⁰⁾. Von den als wahr erscheinenden Vorstellungen können die welche wegen Kleinheit des Gegenstandes oder wegen dessen Entfernung oder Schwäche des Auges dunkel bleiben (*ἀμυδραί*), unsere Zustimmung nicht in Anspruch nehmen. Anders, wenn sie Anhalt an einer hinreichend klaren finden ⁷¹⁾. Da nun überhaupt die Vorstellung nie je für sich allein besteht (*μονοειδής*), sondern eine mit den andern nach Art einer Kette verbunden ist, so entsteht ein zweiter Grad der Wahrscheinlichkeit; die wahrscheinliche Vorstellung wird, in Folge ihrer Verbindungen, zu einer nicht behinderten (*πιθανή ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος*), indem die Merkmale einander gegenseitig ergänzen und keins den übrigen widerspricht ⁷²⁾. Der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit der Vorstellung (*ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη*), wenn nach genauer Prüfung der einzelnen Merkmale je für sich und der dabei in Anschlag zu bringenden Verhältnisse, sie sich als probekaltig ergibt ⁷³⁾. Wir sollen also, ohne uns Behauptun-

70) Sext. VII, 169 οὔτε γὰρ τὸ αὐτόθεν φαινόμενον ψευδὲς οὔτε τὸ ἀληθὲς μὲν μὴ φαινόμενον δὲ ἡμῖν πελθεῖν ἡμᾶς πέφυκεν. κτλ.

71) Ib. 171 sq. — So glaubte ich die etwas dunkeln Worte 173 verstehen zu können. vgl. 175.

72) Ib. 176—182. 179 . . ὁ Ἀκαδημαῖκός τῇ συνδρομῇ τῶν φαντασιῶν ποιεῖται τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας, μηδεμιᾶς τε τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν περισπώσης αὐτὸν ὡς ψευδοῦς, λέγει ἀληθὲς εἶναι τὸ προσπλήγον.

73) Ib. 182 . . ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ἀπερίσπαστου ψιλὸν ζητεῖται τὸ μηδεμίαν τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν ὡς ψευδῇ ἡμᾶς περισπᾶν . . . ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ τὴν περιωδευμένην συνδρομὴν ἐκάστην τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ ἐπιστατικῶς δοκιμάζομεν. κτλ. Bei Sext. Hypot. I, 227 ff. findet sich einige Verschiedenheit in der Bezeichnung der verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit; auf *πιθανὰ φαντάσται* folgen *πιθανὰ καὶ διεξωδευμένα* und auf diese *π. κ. περιωδευμένα καὶ ἀπερίσπαστοι*. Cic. Acad. II, 11 probabilis visio et probabilis quae non impediatur. ib. 31 si nihil se offeret, quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur. 32 extr. neque tamen omnia eiusmodi visa approbari, sed ea quae nulla re impedirentur.

Gesf. d. griech. Philosophie. III, 2.

gen über unsren Vorstellungen entsprechende Objekte zu erlauben, die Vorstellungen lediglich als Vorgänge in unsrem subjektiven Bewußtsein betrachten und nach der größeren oder minderen Deutlichkeit derselben in ihrer Bestimmtheit je für sich oder in ihrem Verhältniß zu andren mit ihnen in Beziehung stehenden Vorstellungen, sie für mehr oder minder wahrscheinlich halten. Was uns aber bestimmt den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit auszumitteln, ist nicht das Interesse an einem psychologischen Wissen, sondern lediglich Rücksicht auf die in der Lebensführung und für Erlangung der Glückseligkeit⁶⁹⁾ davon zu machende Anwendung. Diese muß daher maßgebend sein für Bestimmung des jedesmal zu erreichenden Grades der Wahrscheinlichkeit. Je nach der Wichtigkeit der zu treffenden Entscheidung wird ein höherer Grad der Wahrscheinlichkeit anzustreben sein, oder ein minderer genügen. Dazu läßt die Dringlichkeit der Entscheidung nicht immer eine sorgfältige Prüfung zu⁷⁴⁾. Völlige Sicherheit und Gewißheit auch für Entscheidungen im Leben und Handeln nicht erreichen zu können, mußten die Akademiker gestehn, und vermag, fragten sie, der stoische Weise sie zu erlangen?⁷⁵⁾.

6. Aber auch sie erkannten Glückseligkeit als Endziel aller unsrer Bestrebungen an, und daraus ergab sich ihnen die Aufgabe an einer Begriffsbestimmung derselben sich zu versuchen; nach ihrem Standpunkte natürlich nur in der Weise der Wahrscheinlichkeit⁷⁶⁾. Wir dürfen uns daher nicht wundern schwankende, mit einander nicht ganz übereinstimmende Bestimmungen ihnen beigelegt zu finden, und schwerlich annehmen daß die Verschiedenheit der An-

74) Sext. Math. VII, 184 sqq.

75) Cic. Acad. II, 31 etenim is quoque qui a vobis sapiens inducitur, multa sequitur probabilia est.

76) Id. Fin. V, 7 ... non dolendi Hieronymus; fruendi rebus iis, quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit. Acad. II, 42 introducebat etiam Carneades non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

gaben lediglich der Fahrlässigkeit der Berichterstatter zuzuschreiben sei. Eine aus Principien abgeleitete eigenthümliche Begriffsbestimmung aufzustellen, konnten sie nicht unternehmen, da sie unbedingte Gewißheit der Principien von vorn herein läugneten. Sie mußten sich begnügen unter den verschiedenen aufgestellten Annahmen nach dem Scheine der Wahrheit sich zu entscheiden. Carneades und nach ihm Antiochus, hatten mit dem Anspruch auf Vollständigkeit der Eintheilung ⁷⁷⁾, drei verschiedene Endzielpunkte unsrer Bestrebungen aufgestellt: Lust, Schmerzlosigkeit, naturgemäßes Leben; und wiederum zwei Arten ihnen nachzustreben unterschieden: entweder wird der Besitz und Genuß je eines dieser Güter angestrebt, oder das Anzustrebende in der darauf gerichteten Thätigkeit selber gesucht. Letzteres kann rücksichtlich der beiden ersten Zielpunkte, Lust und Schmerzlosigkeit, nicht statt finden, sondern nur rücksichtlich des letzten, naturgemäßes Leben, und die Stoa hält für das allein an sich Anzustrebende und für das einzige Gut die darauf gerichtete Thätigkeit, auch wenn wir es nicht erreichen: so daß also die ursprüngliche Sechstheilung zu einer Viertheilung wird, da Naturgemäßheit allein in jener zwiefachen Weise, als Besitz und Genuß derselben, oder die ihr gewidmete Thätigkeit, die Beschaffenheit des Handelns, als das unbedingt Werthvolle angestrebt werden kann. Wenn nun Carneades das Princip der Naturgemäßheit den übrigen hypothetisch vorgezogen haben soll, so konnte er, im beständigen Kampfe gegen die Stoa begriffen, den Begriff nur in jener ersten Weise vertheidigen; und damit stimmt auch, er habe das höchste Gut als den aus der Befriedigung der natürlichen Triebe sich ergebenden Genuß gefaßt ⁷⁸⁾. Wenn er dann wiederum behauptete, wie auch der Begriff des Endzwecks gefaßt werden möge, so sichere doch Tugend die Erreichung der Glückseligkeit ⁷⁹⁾; und

77) Cic. Fin. V, 6 sqq. vgl. Tusc. V, 30.

78) Id. Tusc. V, 29 et quoniam videris hoc velle, ut quascunque dissidentium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidium, quod quidem Carneadem disputare solitum acospimus cet.

ferner, der Weise möge auch bei schmerzlichsten Fügungen dem Kummer widerstehn können⁷⁹⁾: so mochte er unter Weisheit und Tugend auch die Klugheit⁸⁰⁾ und Selbständigkeit verstehen, welche durch Verzicht auf alles unbedingte Wissen erreicht werden sollte; und in dieser Beziehung konnte er nicht minder Kalliphons Lust und Tugend zusammenfassendes Princip^(68. 76) vertheidigen, als Inbegriff dessen, was zur Befriedigung des Naturtriebes erforderlich sei. Auch durfte er in Anerkennung der die Wahrscheinlichkeit gewährleistenden inneren Impulse, die sittlich religiösen nicht überhören und daher nicht nur, wie ihm nachgerühmt wird, ein durchaus braver Mann sein, sondern auch den religiösen Glauben als inneres Bewußtsein gelten lassen, wie scharf er immerhin den stoischen Vorstellungen von der Gottheit und dem polytheistischen Volksglauben entgegentrat⁸¹⁾.

So mochte er auf seinem Standpunkte sich ganz behaglich fühlen; gesunder Sinn und Klugheit⁽⁸⁰⁾ leiteten seine Entscheidungen und Handlungen; wollte er auch nicht die Qualität der Thätigkeit als das an sich Anzustrebende anerkennen, so befriedigte ihn doch der Genuß derselben, das lebendige Wechselspiel mit Antithesen, das Bewußtsein in Dialektik und Rhetorik seinen Gegnern überlegen zu sein; und ein solcher Genuß ist zwar schwerlich je als Endzweck aller unsrer Bestrebungen aufgestellt, aber nicht selten als das Bestimmende derselben thatächlich geltend gemacht worden. Sein Nachfolger, der Karthager Klitomachus, ist uns nur als begeisterter Verbreiter und Vertheidiger der Lehren desselben und er, zugleich mit seinem Schüler Charmidas, als Gegner un-

79) Aus Klitomachus' Trostschrift an seine Landsleute nach der Zerstörung Karthagos angeführt, Tusc. III, 22 *Quum ita positum esset, videri fore in aegritudine sapientem patria capta: quae Carneades contra dixerit, scripta sunt.*

80) Cic. Fin. V, 6, 16 *vivendi ars est prudentia* — im Sinne des Karneades.

81) Quintil. XII, 1. — Sext. Hypot. III, 2 *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθῶντες ἀδοξάστως φασὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβοντες αὐτοὺς καὶ προροεῖν αὐτοὺς φασιν.* vgl. Cic. N. D. III, 17.

philosophischer Rhetorik bekannt⁸²). Das Herabsinken der neueren Akademie zu unfruchtbaren Spitzfindigkeiten geißelt schon Polybius, der Zeitgenosse des Karneades, mit der Schärfe und Einseitigkeit eines durchaus praktischen Geistes⁸³). Philo und Antiochus, die Urheber der sogenannten vierten und fünften Akademie, leiten dann zur eklektischen Richtung über; daher wir uns vorbehalten auf sie im folgenden Abschnitte zurückzukommen. Dem Zeitalter der Eklektik gehören freilich auch Aenesidemus und seine Nachfolger an; doch haben sie sich an derselben eben so wenig betheiligt als auf dieselbe einzuwirken vermocht, so daß es unbedenklich sein möchte diese dritte Entwicklung der alten Skepsis sogleich hier, in ihren Beziehungen zu den beiden vorangegangenen skeptischen Theorien, ins Auge zu fassen.

III. Die Skepsis des Aenesidemus und seiner Nachfolger.

A. 1. Mögen immerhin Anhänger der alten pyrrhonischen Skepsis noch hier und da sich gefunden und mag Aenesidemus einige Anregung von ihnen empfangen haben, doch beginnt mit ihm ohne Zweifel eine neue Reihe wissenschaftlicher Entwicklung⁸⁴). Wir haben

82) Diog. IV, 67. Cic. Acad. II, 32. — Sext. Math. II, 20. Cic. de Orat. I, 18.

83) Polyb. Exo. Vat. XII, 26.

84) Menodotus, ein empirischer Arzt, dessen Galenus wiederholt erwähnt, ließ die pyrrhonische Skepsis mit dem Timon erlöschen und mit dem Schreiner Ptolemäus wieder beginnen; Hippobotus und Sotion führten eine Anzahl von Schülern des Timon auf und Diogenes leitete durch einen derselben, Euphranor, und dessen Schüler, den Alexandriner Eubulus, die Reihe bis auf Aenesidemus fort. Heraklides, ein Schüler des Sarpedon, Schülers des Ptolemäus, soll Lehrer des Aenesidemus gewesen sein, Diog. L. IX, 115 sq. ib. Monag. Der Peripatetiker Aristoteles dagegen sagt, kürzlich erst sei die erloschene ursprüngliche Skepsis durch Aenesidemus in Alexandrien wiederum erweckt worden, b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 18. 763, d. Sext. Hypot. I, 222. . . κατὰ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησιδήμον· οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέσταναν τῆς στάσεως.

nur zu bedauern von dem bedeutenden Manne so wenig Zuverlässiges zu erfahren, und das Bild seiner Theorie nicht aus den eignen Schriften desselben schöpfen zu können, sondern aus den zum Theil verwaschenen Nachrichten Späterer uns zusammenstellen zu müssen. In Knosus oder Megae geboren lehrte er in Alexandrien⁸⁵). Von seinen Schriften führt Sextus nur eine ausdrücklich an und von derselben finden wir bei Photius einen sehr kurzen Auszug. Sie war an den Akademiker Lucius Tubero, einen vornehmen Römer, gerichtet, hatte von der noch damals vorhandenen Akademie geredet und der Verfasser in sehr ausführlicher Weise seine Skepsis von der ihrigen gesondert, indem er jene als eine solche bezeichnete, die gegen die Stoiker gerichtet, selber zu stoifiren scheine. Wahrscheinlich daher daß Aenesidemus nicht lange nach Cicero geschrieben habe, wenngleich dieser die eigentliche (pyrrhonische) Skepsis für erloschen hält und auch Seneka keinen zu seiner Zeit blühenden Lehrer der pyrrhonischen Philosophie kennt⁸⁶). Der Zweck der Schrift war zu zeigen, daß zwar der Skeptiker eben so wenig als irgend einer der andren Philosophen zum Wissen zu gelangen vermöge, aber im Unterschiede von ihnen, nicht wähne zu wissen was nicht wißbar sei, d. h. daß er auf all und jedes Wissen verzichte, und daß eben darin seine Weisheit und Glückseligkeit bestehe. Ausführlich hatte Aenesidemus dann im ersten Buche die Unterschiede der akademischen und pyrrhonischen Skepsis erörtert; letztere soll frei von allem Dogma, die Erkennbarkeit und Erreichbarkeit (der Dinge) weder behaupten noch läugnen, und eben so weder das Wahr- noch Falschsein, weder das Glaublich- noch das Nichtglaublichsein, weder Sein noch Nichtsein; sondern sich auf das: nicht mehr das

85) Diog. L. IX, 16 nennt ihn *Κνώσιος*, Photius Bibl. Cod. 212. 170, 41. Bekk. *ἐξ Αἰγῶν*. — Aristool. b. Euseb. l. l.

86) Sext. Math. VIII, 215 *ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πυρρωνείων λόγων*. Phot. 169, 17 *Πυρρωνίων λόγων*. l. 32 *τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὲ συνωρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρῳ κτλ.* — p. 170, 16 *Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς*. — Cic. Fin. II, 11. 13. de Orat. III, 17. — Seneca quaest. Nat. VII, 32.

Eine als das Andre, oder auf das: bald verhalte sich so, bald nicht so, oder dem Einen so, dem Andern gar nicht so, zurückziehen. Wogegen die Akademie über Vieles dogmatisch sich ausspreche, von Tugend und Unverstand rede, Wahrheit und Lüge, Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches, Sein und Nichtsein voraussetze, vieles Andre fest bestimme, nur an der ergreifenden Vorstellung zweifle und so gleichen Nügen mit den übrigen Philosophen anheimfalle, mithin ohne sich dessen bewußt zu sein, im Widerstreit mit sich selber sich finde. Daran hatte sich ein Umriß der pyrrhonischen Skepsis geschlossen⁸⁷⁾. Das zweite Buch hatte dann die Durchführung im Einzelnen begonnen, vom Wahren und den Ursachen, Affektionen und Bewegung, Werden und Vergehen und von dem allem diesem Entgegengesetzten gehandelt; das dritte von Bewegung, sinnlicher Wahrnehmung und ihren Eigenthümlichkeiten (*ἰδιώματα*); das vierte vom Trug der Zeichen (*σημεία*), der auf die leere Mittheilung (*προσπάθεια*) des Subjekts zurückgeführt ward, die, wie es scheint, Grund der durch die Sitte befestigten unhaltbaren Annahmen über Welt und Natur der Götter sein soll. Das fünfte Buch entwickelt die Zweifel an der Gültigkeit des Princip's der Ursächlichkeit; das sechste handelte von den Begriffen des Guten und Bösen, dem zu Wählenden und zu Meidenden, dem Vorzuziehenden und zu Ver-

87) Phot. I. I. p. 169. Sext. Hypot. I, 3 ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφάνησαντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαῖοι, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί. vgl. 7, wo die σκεπτικὴ ἐγὼγὴ auch als ζητητικὴ, ἐφεκτικὴ καὶ Πυθῶνιος bezeichnet wird, 8 als Ziel derselben *ἐποχή* und *ἀταραξία*. vgl. 13. 18. Sehr ausführlich begegnet Sextus dem Einwurf *ὅτι ἀναγοῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοί*. . . τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν. 19. vgl. 13. Wenn Ven. die Akademiker beschuldigt zu dogmatifiren (Phot. 169, 38) und zuweilen mit den stoischen Annahmen zusammenzutreffen (170, 15), so mag er unter der damaligen Akademie (ἡ νῦν) zunächst Antiochus oder dessen Schule, vielleicht auch Philon, im Sinne gehabt haben. — Den Begriff der Skepsis und die das Nichtwissen desselben bezeichnenden Ausdrücke erörtert ausführlich Sext. Hyp. I, 7 sqq. 187 sqq. — 235 ὁ Ἀντίλοχος τὴν στοάν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν.

werfenden, das siebente von den Tugenden, das achte vom Endzweck. Ein verständiger Plan liegt diesem Handbuche der Skepsis offenkundig zu Grunde; in welcher Weise er im Einzelnen durchgeführt war, läßt sich nur einigermaßen aus vereinzelter Angaben schließen. Ohne Zweifel waren die zehn Zweifelsgründe in dem Werke entwickelt und vermuthlich im dritten Buche⁸⁸⁾, nachdem im zweiten, wie es scheint, zu vorläufiger Uebersicht, die Probleme der folgenden Bücher kurz erörtert worden.

2. Wahrscheinlich hat sich schon Manches von den zehn Zweifelsgründen in der früheren Skepsis gefunden; die zusammenfassende Form, in der sie uns überliefert werden, gehört, die gelegentlichen weiteren Ausführungen abgerechnet, ohne Zweifel dem Aenesidemus⁸⁹⁾. Wir versuchen nicht die Anfänge, welche er vorfinden mochte, auszumitteln, oder die etwaigen Erweiterungen auszuscheiden, und begnügen uns die Zielpunkte derselben hervorzuheben⁹⁰⁾. Zuerst soll gezeigt werden daß in Folge der verschiedenen Entstehung der Thiere, durch und ohne Fortpflanzung, und nach Verschiedenheit der Einrichtung und Beschaffenheit ihrer Sinneswerkzeuge, gleichwie ihrer Triebe, ihre Auffassung der Gegenstände und ihre Vorstellungen von denselben sehr verschieden sein müssen⁹¹⁾,

88) Phot. 170, b, 9 καὶ ὁ γὰρ δὲ αὐτῷ λόγος περὶ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὰς ἰδιωμάτων, τὰς ὁμοίας περιεργαζόμενος ἐναντιολογίας, εἰς τὸ ἀνέριχτον καὶ ἀκατάληπτον ὑποφέρει καὶ αὐτά.

89) Sext. Math. VII, 345 .. καθάπερ ἐδειξαμέν τοὺς παρὰ τῷ Ἀλησιδήμῳ δέκα τρόπους ἐπιόντες. Auch λόγοι und τόποι genannt, ib. 36. Aristot. b. Euseb. l. I. 760, b ὅποταν γε μὴν Ἀλησιδήμος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα (?) διεξίη τρόπους· κατὰ τοσούτους γε ἀποφαίνειν ἄδηλα τὰ πράγματα πεπείσται.

90) Sie werden von Aristoteles a. a. O. zum Behuf der Widerlegung kurz berücksichtigt, von Diog. IX, 79 sqq. bestimmter angegeben, von Sext. Hypot. I, 36 sqq. sehr ausführlich erörtert. vgl. Math. VII, 346.

91) Sext. Hyp. 36 ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἐξαλλαγὴν. 40 τοῦτο δὲ ἐπιλογιζόμεθα ἐκ τῆς περὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν διαφορᾶς καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰς συστάσεις τῶν σωμάτων παραλλαγῆς. Diog. 79 πρῶτος (τρόπος) ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν ζῴων πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀλγηθόνα καὶ βλάβην καὶ ὠφέλειαν.

und ohne Grund ihnen die innerlich wirkende wie die sich äußernde Vernunft abgesprochen und dem Menschen allein vorbehalten werde⁹²⁾, der Mensch daher auch nicht berechtigt sei, sich eine von der thierischen verschiedene Auffassungs- und Vorstellungsweise zuzueignen. 2) gleiche Verschiedenheit finden wir auch unter den Menschen rücksichtlich der Seele und des Leibes, mithin auch unter ihren Vorstellungen und Strebungen, wie Sextus mit dem Aufwande vieler Beispiele zeigt und daraus den Schluß zieht, daß die Vorstellungen und Annahmen des Einen denen des Andreu vorzuziehen, durchaus willkürlich sei⁹³⁾. Oder soll etwa der erträumte Weise die wahren von den falschen Vorstellungen unterscheiden, so ist 3) zu erwägen, wie die verschiedenen Sinne uns die Gegenstände in ganz verschiedener Weise erscheinen lassen und von diesen verschiedenartig berührt werden, wie der Blind- und Taubgeborene keine Vorstellung von andren Eigenschaften der Dinge haben kann außer denen, die er durch die drei andren Sinne wahrnimmt, und daß die Dinge ganz wohl Eigenschaften haben können, für die uns der Sinn fehlt; oder daß, auch wenn unsre Sinne die Eigenschaften der Dinge auffassen sollten, wir doch nicht zu entscheiden vermöchten, in welcher der von uns aufgefaßten Eigenschaften das Wesen der Dinge bestehe; und eben so wenig vermag die Vernunft es zu entscheiden⁹⁴⁾. 4) Wie verschieden sind auch unsre Wahrnehmungen und Vorstellungen nach Verschiedenheit unsrer Zustände, der natürlichen und abnormen, gefunden oder kranken, im Wachen und Schlafen, je nachdem wir still stehn oder uns bewegen, hungrig oder gesättigt sind, trunken oder nüchtern, lieben oder hassen, nach

92) Sext. 65 ὁ μὲν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικὸς λόγος. Das hierher Gehörige von Diogenes nicht berührt; für das Vorangegangene ähnliche, jedoch weniger Beispiele angeführt.

93) Sext. 36 ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφορὰν. 79 sqq. Diog. 80 ὁ παρὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις καὶ ἰδιοσυγκρίσεις.

94) Sext. 36 ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν αἰσθητικῶν κατασκευάς. 90 sqq. Diog. 81 τρίτος ὁ παρὰ τὰς τῶν αἰσθητικῶν πόρων διαφορὰς.

Maßgabe vorangehender Zustände, des Muthes und der Furcht, des Kammers oder der Freude. Welche solcher Zustände sollen wir für maßgebend halten, welche nicht? woher ein Kriterium zur Entscheidung nehmen, oder wie ohne Kriterium entscheiden⁹⁵⁾? 5) Ebenso verschieden sind unsre Vorstellungen, je nach Verschiedenheit der Entfernung in welcher, des Orts an welchem wir sie auffassen, und ihrer Lage. Auch hier vermögen wir nicht unter ihnen zu entscheiden, sei es mit Beweisführung, die ins Unendliche geht, oder ohne dieselbe⁹⁶⁾. 6) Auch werden die Gegenstände nie rein für sich wahrgenommen, sondern immer theils durch ein äußeres Medium, wie Luft, Wasser u. s. w., theils durch ein in unsren Sinnenwerkzeugen sich findendes, wodurch die Art der Wahrnehmung bedingt wird; und selbst unserem hinzutretenden Denken (*διάνοια*) möchte ein solches Medium eignen, auch abgesehen davon daß die ihm die Vorstellungen zuführenden Sinne täuschen⁹⁷⁾. 7) Nach Verschiedenheit der Zusammensetzung und Qualität der Dinge erscheinen sie uns und wirken sie auf uns anders. So erscheinen die Theilchen des Ziegenhorns weiß, das ganze schwarz, umgekehrt die Silbertheilchen schwarz, das Silberstück weiß u. s. w.⁹⁸⁾. 8) Was schon bisher im Einzelnen sich gezeigt hat, gilt ganz allgemein, daß alles Seiende oder vielmehr uns Erscheinende, stets nur in Beziehung auf ein Andres aufgefaßt wird, theils im Verhältniß des

95) Sext. 36 τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις. 100 περιστάσεις λεγόντων ἡμῶν τὰς διαθέσεις . . . (καὶ) προσδιαθέσεις, Diog. 82 ὁ παρὰ τὰς διαθέσεις καὶ κοινῶς παραλλαγάς. Es kommen einige Beispiele hinzu.

96) Sext. 36 πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους. 128 sqq. Diog. 85 ἑβδομος ὁ παρὰ τὰς ἀποστάσεις καὶ ποίας θέσεις καὶ τοὺς τόπους καὶ τὰ ἐν τοῖς τόποις.

97) Sext. 36 ἕκτος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας. 124 sqq. ἐπιμιγνύς. Diog. 84 ὁ παρὰ τὰς μίξεις καὶ κοινωνίας, καθ' ὃν εἰλικρινῶς οὐδὲν καθ' αὐτὸ φαίνεται.

98) Sext. 37 ἑβδομος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων. 129 sqq. Diog. 86 ὄγδοος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ ποιότητας αὐτῶν κτλ.

auffassenden Subjekt zu dem aufgefaßten Gegenstande, theils rück-
sichtlich Dessen was zugleich mit dem Gegenstande zu unsrem Be-
wußtsein gelangt (*τὰ συνθεωρούμενα*). Wie vermöchten wir da
zu sagen was jeder der Gegenstände an sich sei, abgesehen von
diesen Beziehungen⁹⁹⁾? 9) Wie verschieden ist auch der Eindruck
den Gegenstände und Erscheinungen hervorrufen, je nachdem wir
häufig oder selten ihnen begegnen, und wie vermöchten wir anzu-
geben was Jedes unabhängig von diesem Umstande sei¹⁰⁰⁾. 10)
endlich werden die Erscheinungen, mithin auch unsre Vorstellungen
von ihnen, bedingt durch die Verschiedenheit der Lebensführung
(*διαγωγή*), der Sitte, der Gesetze, des mythologischen Glaubens,
der dogmatischen Annahmen, und diese unsre Auffassung beherr-
schenden Verschiedenheiten sind wiederum oft im Widerstreit mit
einander begriffen; so daß wir immer nur zu sagen vermögen, wie
uns in Folge unsrer Lebensführung, Sitte u. s. w. die Gegenstände
erscheinen, nicht was sie ihrer Natur nach seien¹⁰¹⁾. Ueber die Rei-
henfolge dieser Zweifelsgründe fand unter den Berichterstellern
einige unerhebliche Verschiedenheit statt; Sextus scheint dem Ane-
sidemos sich angeschlossen zu haben, Phavorinus und Diogenes
weichen von ihnen ab, ohne unter einander einstimmig zu sein¹⁰²⁾.
Sextus führt die zehn Zweifelsgründe auf drei Hauptgesichtspunkte
zurück, die des Subjekts (*κρίνων*), des Objectts (*κρινόμενον*), Ver-
bindung von beiden (*ἐξ ἀμφοῖν*), und ordnet die ersten vier der
Auffassung des Subjekts oder des Auffassenden unter, da dieses ent-

99) Sext. 37 ὅγδοος ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι. 135 sqq. Diog. 87 δέ-
κατος ὁ παρὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν.

100) Sext. 37 ἔννατος ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρή-
σεις. 141 sqq. Diog. 87 ἔννατος ὁ παρὰ τὸ ἐνδελεχὲς ἢ ξέρον ἢ σπάνιον.

101) Sext. 37 δέκατος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἐθῆ καὶ τοὺς
νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πλάταις καὶ πρὸς δογματικὰς ὑπολήψεις. 145 sqq.
Diog. 88 πέμπτος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθι-
κὰς πίστεις καὶ τὰς ἐθνικὰς συνθήκας καὶ δογματικὰς ὑπολήψεις.

102) Diog. 87 τὸν ἔννατον Φαβωρίνος ὅγδοον, Σέξτος δὲ καὶ Αλ-
κίμανδρος δέκατον· ἀλλὰ καὶ τὸν δέκατον Σέξτος ὅγδοον φησι, Φαβω-
ρίνος δὲ ἔννατον. vgl. Num. 96. 98. 101.

weder überhaupt als lebendes Wesen oder als Mensch oder als Sinnenwahrnehmung oder als solche in Bezug auf die Verhältnisse (*ἐν περιστάσει*) sich betrachten lasse; der Beziehung auf das Object soll der siebente und zehnte, dem Verhältniß von beiden zu einander der fünfte und sechste, achte und neunte untergeordnet werden. Die in diesen letzteren vorzüglich hervortretende Relativität unsrer Vorstellungen betrachtet er als den obersten, durch alle Zweifelsgründe hindurchgreifenden Gesichtspunkt ¹⁰³).

3. In ähnlicher Weise hatte Aenesidemus die Gültigkeit oder Anwendbarkeit des Begriffs der Ursächlichkeit bestritten. Die acht Zweifelsgründe, welche Sextus nach ihm aufführt, waren wahrscheinlich im fünften Buche des vorher bezeichneten Werkes enthalten. Aenesidemus macht geltend daß die in dem nicht zur Erscheinung Gelangenden (*ἐν ἀφανείῳ*) verflrende Ursächlichkeit in den Erscheinungen keine entsprechende Bestätigung finde, und 2) man wähne sie in einer bestimmten Weise zu finden, obgleich sie für den jedesmal vorliegenden Fall in mannichfacher Weise sich fassen lasse; 3) daß man für das in bestimmter Ordnung Erfolgende Ursachen angebe, in denen keine Ordnung (entsprechende Abfolge) erscheine; 4) indem man das Erscheinende fasse wie es werde, wähne man auch das Nichterscheinende aufgefaßt zu haben, wie es werde, da es doch vielleicht in ähnlicher Weise wie das Erscheinende, vielleicht auch in andrer eigenthümlicher Weise (*ἰδιαιζόντως*) sich begeben. 5) bestimme man die Ursache in Folge der eignen Voraussetzungen über die Grundbestandtheile, nicht nach gemeinsamen und anerkannten Methoden (*ἐποδοί*). 6) ergreife man oft das den eignen Voraussetzungen Entsprechende und beseitige was denselben widerspreche, obgleich es den gleichen Grad der Wahrscheinlichkeit habe; ja 7) man stelle oft Ursachen hin, die nicht nur den Erscheinungen, sondern auch den eignen Voraussetzungen widersprüchen, und 8) man erkläre häufig die mit Schwierigkeiten umgebenen Erscheinungen und Probleme durch nicht minder schwierige Annahmen ¹⁰⁴). Ohne also

103) Sext. 138.

104) Sext. 180 καὶ δὲ Αἰνεσιδῆμος ὁπρὸ τρόπου παρεδίδωκε

in Untersuchungen über Grund und Gültigkeit des Begriffs der Ursächlichkeit einzugehn, entwickelte Aenesidemus, wahrscheinlich mit durchgängiger für uns verlorener Berücksichtigung entsprechender Annahmen der dogmatischen Philosophie, die Schwierigkeiten, die der Anwendung des Begriffs entgegenstehen, und wohl würde die Untersuchung der Mühe sich lohnen, ob oder wie weit die der Skepsis huldigenden sogenannten empirischen Aerzte solchen Schwierigkeiten zu begegnen bestrebt gewesen seien. Von den übrigen Bestandtheilen der aenesidemischen Skepsis vermögen wir aus den vereinzeltten Angaben kein treues Bild von den ursprünglichen Sätzen derselben zu entwerfen, wie wahrscheinlich auch daß Sextus das Beste in seinem weitläufigen Werke ihr entlehnt habe. Er erkennt auch an, in der Beweisführung daß das Wahre weder sinnlich wahrnehmbar noch durchs Denken zu ergreifen, noch beides zugleich, noch keins von beiden sein könne, dem Aenesidemus, vielleicht dem zweiten Buche jener pyrrhonischen Bücher, zu folgen¹⁰⁵). Ebenso gedenkt er seiner rücksichtlich der Aporien gegen die Denkbarkeit des Werdens, denen zufolge weder ein Körperliches aus einem Körperlichen, noch ein Unkörperliches aus einem Unkörperlichen, noch auch Unkörperliches aus einem Körperlichen oder umgekehrt dieses aus jenem, sollte werden können¹⁰⁶).

4. Der Schärfe seiner Skepsis ohngeachtet, welcher zufolge wir lediglich um unsre subjektiven Erscheinungen wissen sollen, sah Aenesidemus sich doch nach einem objektiven Grunde derselben um und glaubte ihn in der heraklitischen Lehre vom ewigen stetigen Werden zu finden. Wahrscheinlich hat er dieses Gegenbild seiner

καθ' οὗς οἰεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφηνᾶσθαι.

105) Sext. Math. VIII, 40 συνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν. κτλ.

106) Sext. Math. IX, 218 ... ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐχρητο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίας κτλ. bis 227. vgl. unten S. 225 ff. Wahrscheinlich entlehnt Sextus hier aus dem zweiten Buche der pyrrhonischen Entwicklungen.

Skepsis in einer besonderen Schrift entwickelt ¹⁰⁷); in der bisher berücksichtigten konnte sich Nichts davon finden. Auch hier müssen wir die Dürftigkeit unsrer Quellen beklagen. Aenesidemus hatte also die Skepsis als Weg zur heraklitischen Philosophie bezeichnet und damit ausgesagt daß Entgegengesetztes an Demselbigen nicht nur erscheine sondern sei, Entgegengesetztes stets in einander übergehe; jedoch um zu letzterer Entscheidung zu gelangen, müsse man erstere vorher festgestellt haben ¹⁰⁸). Ferner hatte er behauptet der Theil sei zugleich verschieden vom Ganzen und mit ihm identisch; die Wesenheit sei ein Ganzes in Bezug auf die Welt, ein Theil rücksichtlich des besonderen lebenden Wesens, wenn dieses nicht für sich, sondern in seiner Beziehung auf das Ganze aufgefaßt werde ¹⁰⁹), In demselben Sinne scheint er auch die Zeit und die Zahlen auf das Seiende, die Wesenheit oder den ersten Körper zurückgeführt und die Größen der Zeiten, sowie die Summen (κεφάλαια) der Zahlen für bloße Bervielfältigungen der Wesenheit, jenachdem sie als das Jetzt oder als Monade betrachtet werde, gehalten zu haben ¹¹⁰). Für die Wesenheit oder den ersten Körper aber hielt er

107) Sext. Math. VII, 349 *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον*. vgl. VIII, 8. IX, 337. X, 216.

108) Sext. Hypot. I, 210 . . οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγείται τοῦ τάναντια περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τάναντια περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι κτλ.

109) Sext. Phys. IX, 337 ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταῦτόν κτλ.

110) Sext. Math. X, 216 σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον *Αἰν. κ. τ. Ἡρ. μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου οὐρανοῦ* . . . τὴν μὲν χρόνος προσήγοραν καὶ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησὶν, ἥτις ἐστὶ σωματικὴ, τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολλαπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι. κτλ. Die zwischengesetzte Ebene Erwähnung einer πρώτης εἰσαγωγῆς, worin die einfachen Aussagen (ἀπλὰὶ λέξεις, d. h. die μέρη τοῦ λόγου) auf sechs Dinge (κατὰ ἕξ πραγμάτων) zurückgeführt seien, — wage ich nicht zu deuten. — vgl. Hypot. III, 138.

die Luft¹¹¹⁾, — mit welchen näheren Bestimmungen, wird nicht hinzugefügt.

Dieses Urwesen muß er zugleich als geistig oder Weltbewußtsein bezeichnet haben, da er im Anschluß an Heraklit, vom Denken (*διάνοια*) behauptet, es finde sich nicht in dem (begrenzten) Körper und falle dennoch mit den Sinnenwahrnehmungen zusammen¹¹²⁾. Wenn er zwei oberste Gattungen der Bewegungen unterschied, die den Ort und die den Stoff verändernde (*μεταβατική* und *μεταβλητική*)¹¹³⁾, so sollten sie vermuthlich an die Stelle des heraklitischen Weges nach Unten und nach Oben treten; aber nähere Angaben darüber, sowie über andere Hauptpunkte dieser Theorie, fehlen uns. Auch die Art, wie er zu derselben von seiner Steppsis überleitete, kennen wir nicht. Nur so viel dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen, daß die Uebereinstimmung der einen mit der andern nachzuweisen er durchgängig bestrebt gewesen sein werde, d. h. durchgängig zu zeigen, wie die gänzliche Relativität aller unsrer Vorstellungen auch in der Welt der Objecte sich bewähre, die ihnen voraussetzen man nicht umhin könne, und wie man auf diese Weise auf die Theorie des Heraklit zurückgeführt werde, welche durch die Voraussetzung des ewigen stetigen Flusses der Dinge, die Anwendung eben der schwierigsten und zweifelhaftesten Begriffe beseitige, — die beharlichen Formen des Seienden, der Ursächlichkeit, des Gegensatzes von Gut und Böse u. s. f. Auch der Sonderung von Denken und sinnlicher Wahrnehmung, vom Ganzen und Theilen mochte er sich versichert halten auf diese Art entgehn zu können und dogmatisch nur die höchst bewegliche und veränderliche Natur des Urwesens vorausgesetzt zu haben, alle übrigen Bestimmungen durch die unmittelbaren subjektiven Erscheinungen rechtfertigen zu können. Endlich unterschied er noch das Allen gemeinsam Erscheinende von Dem was dem einzelnen Subjekte erscheine und hielt ersteres, im Unterschiede von letzterem für wahr, indem er der ge-

111) Sext. Math. X, 233.

112) Id. VII, 349 sq.

113) Id. X, 38.

meinsamen Meinung sich angeschlossen¹¹⁴⁾; — freilich nicht im Einklang mit seiner gegen die neuere Akademie gerichteten Skepsis; möglich jedoch daß er dabei mindestens zunächst das stete Umschlagen der Erscheinungen in ihr Gegentheil im Sinn hatte, ohne Bezug auf begrifflich festgestellte Dogmen. So wollte er, im Gegensatz gegen die einander widerstreitenden Theorien, den Begriff des Guten auf das je die Menschen Anziehende beschränken¹¹⁵⁾. Damit im Einklang konnte er ganz wohl als das durch Verzicht auf Wissen zu Erreichende die Lust bezeichnen, die er dann als Unerforschlichkeit näher bestimmt haben mochte¹¹⁶⁾.

5. Seine heraklitische Wendung der Skepsis scheint keinen Anklang gefunden zu haben¹¹⁷⁾; wir finden vielmehr seine Nachfolger¹¹⁸⁾ bestrebt den Schematismus der Zweifelslehre zugleich zu vereinfachen und in Bezug auf die Arten der Bewährung und Beweisführung zu ergänzen. Agrippa, unter den Nachfolgern des Anesidemos¹¹⁹⁾ nicht aufgeführt, wahrscheinlich weil nicht Schopenhauer, stellte, nicht in bester Ordnung, fünf Zweifelsgründe auf¹²⁰⁾:

114) Ib. VIII, 8 τῶν φαινόμενων . . . τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθὴ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα . . . καὶ ἀληθὲς φερωμένως εἰρησθαι τὸ μὴ λήθον τὴν κοινήν γνώμην.

115) ib. XI, 42 ὡς ἄρα πάντες ἄνθρωποι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Ἀντισθένης, ἀγαθὸν ἡγούμενοι τὸ αἰροῦν αὐτοῦς, ὁποῖον ἂν ποτ' ἤ, μαχομένους ἔχουσι τὰς ἐν εἰδὲι περὶ αὐτοῦ κρίσεις.

116) Aristocl. l. I. 758, d. — Diog. 107.

117) Der Ausdruck οἱ περὶ τὸν Ἀντισθένη καὶ Ἡράκλειτον, Sext. Math. VIII, 8, entscheidet nicht dagegen.

118) s. das Verzeichniß derselben bis auf Saturninus, den Schüler des Sextus s. Diog. 115 sqq.: sie waren größtentheils empirische Aerzte, wie Ritter IV. 264 s. gezeigt hat.

119) Diog. IX, 88 οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τοῦτοις ἄλλους πέντε (τρόπους) προσεισάγουσι, τὸν γὰρ ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρὸς τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ἀλλήλων κτλ. Sext. Hyp. I, 164 οἱ δὲ νεώτεροι σχεπτικοὶ παραδιδόασιν τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε κτλ. Die Anordnung und Bezeichnung dieselbe wie s. Diog., die Erörterung ausführlicher und genauer.

den unentscheidbaren Streit der Annahmen über die Lebensverhältnisse und philosophischen Lehren; die ins Unendliche fortlaufenden und dadurch sich selber aufhebenden Reihen der Beweisführung; die Relativität unsrer Wahrnehmungen und Gedanken¹²⁰⁾, in denen nicht zu entscheiden sei was dem Wahrnehmenden und was dem Wahrgenommenen, den Objecten, angehöre: die Unzulässigkeit hypothetischer Voraussetzungen, um vermittelt derselben der ins Unendliche fortlaufenden Beweisführung Schranken zu setzen; die Vergeblichkeit der Cirkelbeweise (Diallelen). Es ward dann gezeigt, wie diese fünf Zweifelsgründe auf Alles was in Frage kommen könne, Anwendung litten¹²⁰⁾. Noch einfacher war eine, Ritter vermuthet von Menodotus eingeführte, Zurückführung der Zweifelsgründe auf die Zweifelt, daß alles Ergriffene entweder durch sich selber oder durch ein Andres ergriffen werden müsse. Ersteres sollte aus dem Widerstreit der Physiker über alles Sinnlichwahrnehmbare und Denkbare widerlegt werden, welcher weder durch ein sinnlichwahrnehmbares noch ein denkbares Kriterium zu schlichten sei; letzteres, weil eben darnum jede Beweisführung entweder im Kreisverfahren sich bewegen oder ins Unendliche verlaufen müsse, und Berufung auf Zeichen eben so wenig ihren Zweck erreichen könne¹²¹⁾.

B. 1. Die ganze Errungenschaft der alten Skepsis faßt Sextus, der empirische oder methodische Arzt, wahrscheinlich zu Anfang des dritten Jahrhunderts¹²²⁾, in seinen weitschichtigen Werken zusam-

120) Sext. Hyp. I, 177 ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ ἔστι τὰ νοητά.

121) Menodotus wird von Pseudo Galen. Introduct. c. 4 erwähnt und von Sext. Hypot. I, 222 in Folge der mit Recht in den Text aufgenommenen Conjectur des Fabricius, mit dem Menesidemus zugleich als einer der vorzüglichsten Vorleser der Skeptiker genannt, vgl. Ritter IV, 286. — Sext. l. l. I, 178 παραδιδόσκει δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτέρους. sqq.

122) Diog. IX, 116 Ἡροδότου δὲ διήκουσε Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, αἰ καὶ τὰ δέκα (ἐνδεκα?) τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κἀλλιστα. Er selber würde sich lieber methodikos genannt haben, Hypot. I, 236 sqq. — Herodotus wird in einer der späteren Schriften des Galenus erwähnt, nicht Sextus, der selber die Neuplatoniker noch nicht kennt. Daher die angegebene Zeitbestimmung. vgl. Ritter IV, 274 ff.

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

meinsamen Meinung sich angeschlossen¹¹⁴⁾; — freilich nicht im Einklang mit seiner gegen die neuere Akademie gerichteten Skepsis; möglich jedoch daß er dabei mindestens zunächst das stete Umschlagen der Erscheinungen in ihr Gegentheil im Sinn hatte, ohne Bezug auf begrifflich festgestellte Dogmen. So wollte er, im Gegensatz gegen die einander widerstreitenden Theorien, den Begriff des Guten auf das je die Menschen Anziehende beschränken¹¹⁵⁾. Damit im Einklang konnte er ganz wohl als das durch Verzicht auf Wissen zu Erreichende die Lust bezeichnen, die er dann als Unerforschlichkeit näher bestimmt haben mochte¹¹⁶⁾.

5. Seine heraklitische Wendung der Skepsis scheint keinen Anklang gefunden zu haben¹¹⁷⁾; wir finden vielmehr seine Nachfolger¹¹⁸⁾ bestrebt den Schematismus der Zweifelslehre zugleich zu vereinfachen und in Bezug auf die Arten der Bewährung und Beweisführung zu ergänzen. Agrippa, unter den Nachfolgern des Menesidemus¹¹⁹⁾ nicht aufgeführt, wahrscheinlich weil nicht überhaupt, stellte, nicht in bester Ordnung, fünf Zweifelsgründe auf¹²⁰⁾:

114) Ib. VIII, 8 τῶν φαινόμενων . . . τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα . . . καὶ ἀληθές φερονύμως εἰρησθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινήν γνῶμην.

115) Ib. XI, 42 ὡς ἄρα πάντες ἄνθρωποι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Αἰνησιδημος, ἀγαθὸν ἡγούμενοι τὸ αἰροῦν αὐτοὺς, ὅποιον ἂν ποτ' ἔμαχομένους ἔχουσι τὰς ἐν εἰδῇ περὶ αὐτοῦ κρίσεις.

116) Aristoc. l. I. 758, d. — Diog. 107.

117) Der Ausdruck οἱ περὶ τὸν Αἰνησιδημον καὶ Ἡράκλειτον, Sext. Math. VIII, 8, entscheidet nicht dagegen.

118) s. das Verzeichniß derselben bis auf Saturninus, den Schluß des Sextus s. Diog. 115 sqq.; sie waren größtentheils empirische Natur, wie Ritter IV. 264 f. gezeigt hat.

119) Diog. IX, 88 οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτους ἄλλους πέντε (τρόπους) προσεισάγουσι, τὸν γ' ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἀπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρὸς τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ἀλλήλων κτλ. Sext. Hyp. I, 164 οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασιν τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε κτλ. Die Anordnung und Bezeichnung dieselbe wie h. Diog., die Erörterung ausführlicher und genauer.

den unentscheidbaren Streit der Annahmen über die Lebensverhältnisse und philosophischen Lehren; die ins Unendliche fortlaufenden und dadurch sich selber aufhebenden Reihen der Beweisführung; die Relativität unsrer Wahrnehmungen und Gedanken¹²⁰⁾, in denen nicht zu entscheiden sei was dem Wahrnehmenden und was dem Wahrgenommenen, den Objecten, angehöre: die Unzulässigkeit hypothetischer Voraussetzungen, um vermittelt derselben der ins Unendliche fortlaufenden Beweisführung Schranken zu setzen; die Vergeblichkeit der Cirkelbeweise (Diallelen). Es ward dann gezeigt, wie diese fünf Zweifelsgründe auf Alles was in Frage kommen könne, Anwendung litten¹²⁰⁾. Noch einfacher war eine, Ritter vermuthet von Menodotus eingeführte, Zurückführung der Zweifelsgründe auf die Zweifelt, daß alles Ergriffene entweder durch sich selber oder durch ein Andres ergriffen werden müsse. Ersteres sollte aus dem Widersreit der Physiker über alles Sinnlichwahrnehmbare und Denkbare widerlegt werden, welcher weder durch ein sinnlichwahrnehmbares noch ein denkbares Kriterium zu schlichten sei; letzteres, weil eben darnn jede Beweisführung entweder im Kreisverfahren sich bewegen oder ins Unendliche verlaufen müsse, und Berufung auf Zeichen eben so wenig ihren Zweck erreichen könne¹²¹⁾.

B. 1. Die ganze Errungenschaft der alten Skeptik saßt Sextus, der empirische oder methodische Arzt, wahrscheinlich zu Anfang des dritten Jahrhunderts¹²²⁾, in seinen weitschichtigen Werken zusam-

120) Sext. Hyp. I, 177 ἄλλὰ καὶ πρὸς τί ἐστι τὰ νοητά.

121) Menodotus wird von Pseudo Galea. Introduct. c. 4 erwähnt und von Sext. Hypot. I, 222 in Folge der mit Recht in den Text aufgenommenen Conjectur des Fabricius, mit dem Menesidemus zugleich als einer der vorzüglichsten Vorsteher der Skeptiker genannt, vgl. Ritter IV, 286. — Sext. l. l. I, 178 παραδιδόσθαι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐπιοχῆς ἑτέρους. sqq.

122) Diog. IX, 116 Ἠροδότου δὲ διήκουσε Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, οὐ καὶ τὰ δέκα (ἐνδεκα?) τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα. Er selber würde sich lieber methodικός genannt haben, Hypot. I, 236 sqq. — Herodotus wird in einer der späteren Schriften des Galenus erwähnt, nicht Sextus, der selber die Neuplatoniker noch nicht kennt. Daher die angegebene Zeitbestimmung, vgl. Ritter IV, 274 ff.

Weisß. d. griech. Philosophie. III, 2.

men, deren ersteres die Umriffe (ἐποταπώσεις) der pyrrhonischen Skepsis in drei Büchern enthält, das zweite oder zweite und dritte in sechs Büchern (πρὸς Μαθηματικούς) die Grundsätze der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie und Musik bestreitet, während fünf gegen die Lehren der dogmatischen Philosophie (πρὸς Λογμτικούς) in der Logik (VII u. VIII), Physik (IX u. X) und Ethik (XI) gerichtet sind ¹²³). Besonders diese letztere Abtheilung ist reich an zuverlässigen Angaben über die kritisirten philosophischen Lehren und namentlich wichtig für Kenntniß des immer noch vorzugsweise berücksichtigten stoischen Lehrgebäudes. Doch entschädigt uns der Besitz der Werke des Sextus wohl nur in geringem Maße für den Verlust der anesidemischen Bücher. Ohne eignen Erfindungsgeist hat er die Leistungen der vorangegangenen Skepsis mit großem Fleiß, aber ohne Unterscheidung des Bedeutenden vom Unbedeutenden, sehr weitschweifig, mit vielen Wiederholungen und keinesweges in bester Ordnung zusammengestellt.

2. Wir übergehn was Sextus über den Begriff der pyrrhonischen Skepsis und ihren Unterschied von der akademischen sagt. Er folgt augenscheinlich dem Anesidemus, und selbst kühne Ausdrücke, wie, die Skepsis gleiche dem Feuer, welches den brennbaren Stoff und sich selber verzehre ¹²⁴), mögen diesem seinem hervorragenden Vorgänger entlehnt sein.

123) Schon Diogenes (116) scheint die Verbindung der beiden Schriften (πρὸς Μαθηματ. und πρὸς Λογμ.) zu einem Werke genannt, Sextus sie zu sondern beabsichtigt zu haben, s. den Schluß des Buches VII und den Anfang von VIII. Auf ein verlorenes Werk ist Sext. Math. VII, 202 ἐν τοῖς Ιατρικοῖς ἐπομνήμασι διεξήλωμεν zu beziehen; wogegen die Erwähnung seiner σκεπτικὰ oder Πυρρῶνεια ἐπομνήματα, Ib. VI, 52. 58 keinen sichern Schluß auf andre als die vorhandenen Schriften zuzulassen scheint.

124) Sext. Math. VIII, 480. Ähnliches von reinigenden Arzneimitteln, die sich selber und zugleich den nachtheiligen Stoff fortschaffen, s. Hypot. I, 206. II, 188.

Sextus beginnt die Grundlinien der pyrrhonischen Stupsis mit der Frage, ob überhaupt ein Kriterium denkbar sei; in der ausführlichen Widerlegung der Logiker stellt er eine ausführliche historische Erörterung der verschiedenen Annahmen der griechischen Philosophen über das Kriterium voran und kommt dann am Schlusse der ersten Reihe der hierher gehörigen Untersuchungen auf jene allgemeine Frage zurück. Wir folgen in dieser Beziehung den Grundlinien, um demnächst vorzugsweise den logischen Büchern uns anzuschließen. Wie sollte es, fragt er, ein Kriterium geben, da wenn nicht als solches erwiesen, es eine bloße Voraussetzung ist, und soll es erwiesen werden, ein Kriterium für die Beweisführung erforderlich wäre, also entweder es ins Unendliche hin eines Beweises bedürfte, oder man in Kreisverfahren sich verwickeln müßte¹²⁵). Dieselbe Zurückführung auf Kreisverfahren und ins Unendliche verlaufenden Beweis wird dann auch in der Folge häufig genug angewendet. Das Kriterium aber setzt ein es feststellendes und anwendendes Subjekt, eine es feststellende und anwendende Thätigkeit desselben und eine ihm entsprechende Form, eine Bestimmtheit desselben, voraus. Nach dieser dreifachen Rücksicht (des ἐφ' οὗ, δι' οὗ und καθ' οὗ) und mit vielen unvermeidlichen Wiederholungen¹²⁶), wird dann die Widerlegung der Möglichkeit eines stichhaltigen Kriteriums durchgeführt. Sagt man, der Mensch sei Kriterium, so fragt sich ob der einzelne und welcher? oder welche Mehrheit der Menschen? — Und was ist der Mensch? Die aufgestellten Begriffsbestimmungen geben nur an was ihm zukommt (τὰ συμβεβηκότα), nicht seine Wesenheit, welche weder in dem von ihm untrennbar Zukommenden, noch in wechselnden Prädikaten sich finden kann¹²⁷). Wie könnte auch der Mensch (seiner

125) Sext. Hypot. II, 20 sqq. Math. VII, 261 sqq.

126) Math. VII, 263 οἶμαι γὰρ ὡς τοῦτου (τοῦ ἐφ' οὗ) προαπορηθέντος οὐδὲν εἶναι δεήσει περὶ τούτου περὶ τῶν ἄλλων κριτηρίων λέγειν. vgl. Hyp. II, 47. Doch geht Sextus mit fast gleicher Weisheitsigkeit auch auf die Durchführung der beiden andren Beziehungen ein.

127) Hypot. II, 22 sqq. Math. 269—288.

Wesenheit nach) erkennbar sein? Sollte der ganze Mensch sich selbst erkennen und ganz von sich erkannt werden, so würde Erkennendes und Erkanntes zusammenfallen¹²⁸⁾. Der Mensch soll aus drei Theilen bestehen, aus Körper oder Masse (*σῶμα*), Sinnen und Verstand (*διάνοια*). Der Körper vermag, da er vernunftlos und taub ist, weder die Sinne noch den Verstand zu erkennen, müßte er ja sonst zu Sinn und Verstand werden. Auch die Sinne, die nur leidend Eindrücke empfangen, können weder den Körper noch den Verstand erkennen. Vom Körper fassen sie nur das ihm Zukommende (*συμβεβηκότα*) an, nicht das diesem zu Grunde liegende, die Wesenheit, und auch die Zusammenfassung der Mannichfaltigkeit des Zukommenden, ist Sache eines vernünftigen Vermögens, nicht des vernunftlosen Sinnes; ja sogar das einzelne Zukommende, wie die Länge, die Tiefe, selbst die Farbe vermag das Auge nicht zu ergreifen, und eben so verhält sichs mit den Wahrnehmungen der übrigen Sinne; jeder weiß nur um die ihm eigen thümlichen Empfindungen; auch sie ergreifen die körperliche Masse nicht, und eben so wenig sich selber, oder ein Sinn den andern, das Auge das Gehör u. s. w.¹²⁹⁾. Soll endlich der Verstand den Körper, die Sinne und sich selber ergreifen, wie die Dogmatiker sagen, so fragt sich, ob er mit Eins den Körper ergreifen wird, oder durch Zusammensetzung der Theile desselben? wenn letzteres (auf ersteres verzichtet man selber), so müßte er um das Vernunftlose zu fassen, selber vernunftlos werden; und ebenso um die vernunftlosen Sinne zu ergreifen, selber zum Sinn werden. Oder, sagt man, Ein und dasselbe sei Sinn und Verstand, nur in verschiedener Beziehung, so fragt sich wie es, sofern es Geist ist, sich ergreife, sofern es

128) Math. 284—286. Hypot. 27 etwas anders: *τά τε κείμενα ἐν τῷ ὄρω συμβεβηκότα ἥτοι κατ' ἐνέργειαν λέγουσιν ἢ δυνάμει* κτλ. Zedoch ib. 30 *τὰ συμβεβηκότα τινὲ ἑτερά ἐστιν ἐκείνου ὃ συμβέβηκεν*.

129) Math. 287—302. Hypot. 29 dagegen nur Zweitheilung: *συνεστιασμένη μὲν γὰρ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος*. ib. 48 jedoch *ἀποθῆσις* und *διάνοια* gesondert.

Sinn ist ¹³⁰⁾. Auch sich selber erkennt der Verstand nicht, weder als Ganzes noch durch einen einzelnen Theil; ersteres nicht, weil sonst wiederum Ergreifendes und Ergriffenes, Subjekt und Objekt, zusammenfallen müßte; letzteres nicht; denn wie soll der Theil sich selber ergreifen? wenn als Ganzes, so bleibt abermals kein Gesuchtes oder Objekt; wenn durch einen Theil seiner selber, so ergibt sich Rückgang ins Unendliche und kein Anfang des Ergreifens. Auch müßte, wenn der Geist sich selber ergriffe, er zugleich den Ort, worin er sich findet, ergreifen; und woher da die verschiedenen Annahmen der Dogmatiker über den Ort des Geistes ¹³¹⁾? Allgemein faßlicher ergibt sich noch daß der Mensch nicht Kriterium der Wahrheit sei, wenn man erwägt daß jeder der Dogmatiker, im Gegensatz gegen die übrigen, sich dafür ausgibt, und da jede bloße Aussage Nichts vor der Andern voraus hat, er entweder einen Beweis führen muß, der die Gültigkeit des Kriteriums schon voraussetzt, oder Ueberlegenheit, sei es an Alter oder Sorgfalt der Forschung oder an Einsicht und Verstand oder an Zahl der Anhänger, für sich geltend zu machen hat: eine Ueberlegenheit die von allen Uebrigen natürlich nicht anerkannt werden kann. Auch sagt ja jeder nur aus was ihm so scheint und Dem werden Andre mit gleichem Recht entgegensetzen was ihnen scheint. Oder, um es kurz auszudrücken: die bloße Aussage als unbewährt (*ἀνεπίστος*), ist unbeglaubigt und der Versuch der Bewährung oder Beweisführung setzt schon die Anerkennung des Kriteriums, also wiederum einen Rückgang ins Unendliche, voraus ¹³²⁾.

Fragen wir nun b) durch welche Thätigkeit oder welches Vermögen der Mensch das Wahre finden solle, ob allein durch die Sinne, oder allein durch den Verstand, oder durch beides zugleich. Ergibt sich nun, daß der Mensch in keiner dieser Weisen das Wahre zu finden vermag, so auch daß seine Natur nicht im Stande

130) Math. 303—309. Hypot. 47 sqq.

131) Math. 310—313. vgl. Hypot. 58 sqq.

132) Math. 314—342.

ist es zu erreichen¹³³). Die Sinne vermögen nur die einzelnen Eindrücke aufzufassen, nicht sie zu einer Einheit zu verbinden und den ihnen entsprechenden Gegenstand zu ergreifen; dazu täuschen sie vielfach und widerstreiten einander¹³⁴). Wäre der Verstand Erkennner (*ἐννοήμων*) des Wahren, so müßte er vorher sich selber erkennen. Daß er das nicht vermag, zeigen die einander widersprechenden Behauptungen über seine Wesenheit und seinen Sitz. Auch gibt es verschiedene unter einander uneinige Arten oder Weisen des Verstandes, und die zwischen ihm und den Dingen, wie man annimmt, befindlichen Sinne, verhindern ihn zu ergreifen¹³⁵). Was aber von den Sinnen und dem Verstande je für sich gilt, gilt auch von ihrer Vereinigung¹³⁶). Oder, sagt man, beide wirken, ohne daß das Seelenwesen getheilt wäre, nur in je besonderer Weise zusammen, die vernünftige Seite werde von dem Denkbaren bewegt, die vernunftlose ergreife das Sinnlichwahrnehmbare, so läßt man außer Acht daß je eine doch ihrem Vermögen nach von der andren sich unterscheide. Soll nun etwa der Verstand durch die Sinnesporen hindurch und ohne dazwischen tretende Sinneswahrnehmungen auf die äußeren Gegenstände (unmittelbar) treffen, so fragt sich wie er diese als an sich evident (*ἐναργής*) ergreifen könne, da Nichts durch sich selber, sondern Alles in Folge eines von dem sie Bewirkenden verschiedenen Affektes ergriffen wird und eben darum das Bewirkende (der äußere Gegenstand) uns stets unerkennbar bleibt¹³⁷). Endlich müßte man auch zur Beantwortung der vorliegenden Frage, zuerst den Streit unter den Philosophen entscheiden, ob alle Erscheinungen oder keine oder ob sie theilweise wahr seien, und dazu bedürfte es eines Kriteriums¹³⁸).

Möchte nun auch zugestanden werden daß der Mensch, sei es

133) Math. 343. vgl. Hyp. 48.

134) Math. 344 sqq. vgl. Hyp. 49 sqq.

135) Math. 348 sqq. vgl. Hyp. 57 sqq.

136) Math. 354 sqq. vgl. Hyp. 63 sqq.

137) Math. 359 sqq.

138) Math. 369.

vermöge der Sinne oder des Verstandes oder beider zugleich Kriterium der Wahrheit sei, so fragt sich noch c), wie sichs mit der Form des Kriteriums, d. h. der Vorstellung, verhalte¹³⁹⁾. Schon der Begriff derselben ist weder nach der einen noch nach der andren Erklärung der Stoiker denkbar¹⁴⁰⁾. Ferner da weder alle noch gar keine der Vorstellungen wahr sein können (und im Grunde gilt das Eine dem Andren gleich)¹⁴¹⁾, mithin einige wahr, andre falsch sein werden, so fragt sich, durch welches Kriterium die einen von den andren unterscheiden? Die stoische Annahme, die ergreifenden Vorstellungen seien die wahren, wird mit den Gegengründen des Carneades widerlegt, und dann gegen die akademische Unterscheidung wahrscheinlicher und unwahrscheinlicher Vorstellungen, ich denke nach Antiochus, geltend gemacht daß soll sie blos zur Lebensführung (*ἡ τοῦ βίου διεξαγωγή*) dienen, es doch der Prüfung bedürfe, weshalb die eine eine wahrscheinliche, die andre eine durchgegangene (*διεξωδευμένη*) und unveräußerliche (*ἀπερίσπαστος*) sei. Soll sie aber Anwendung auf Auffindung des Wahren leiden, so setzt die wahrscheinliche schon die höhere Stufe der vollständig durchgegangenen voraus, da jede Lücke in der Prüfung die Erkenntniß der Wahrheit aufhebt, und da wird, gleich wie der ergreifbaren Vorstellung, so auch der durchgegangenen wahrscheinlichen einiges Falsche sich anhängen, so daß auch hier ein Kriterium sich als nicht nachweislich ergibt¹⁴²⁾.

Wie aber, fragt sich zum Schluß, kann der Skeptiker behaupten daß es kein Kriterium gebe, ohne entweder eine unbegründete Meinung aufzustellen, oder bei der Begründung doch wiederum ein Kriterium vorauszusetzen?¹⁴³⁾. Doch wir behalten das hierher

139) Math. 370 οὔτε γὰρ ἡ αἰσθησις οὔτε ὁ νοῦς δίστα τοῦ φανταστικῶς ἐτεροιοῦσθαι δύναται τίσιν ἐπιβάλλειν.

140) Math. 372 ἦτοι καὶ ἐξοχὴν καὶ εἰσοχὴν τύποις ἐστὶν . . . ἥ κατὰ πολλὴν ἐτερολογεῖν γίνεται. bis 387.

141) Math. 388 sqq. 398 ἰσοδυναμεῖ γὰρ τῷ πάσας εἶναι ἀληθεῖς καὶ τὸ πάσας εἶναι ψευδεῖς. — vgl. Hypot. 70 sqq. — 78.

142) Math. 401—439.

143) ib. 440—445. vgl. Hyp. 79.

Gehörige der demnächstigen Erörterung des Standpunktes der Skepsis vor.

3. Nach dieser ausführlichen Bestreitung der Möglichkeit ein Kriterium zu finden, soll nun auch noch als Anhang (ἐξ ἐπιμεινέον) der Begriff des Wahren beseitigt werden. Auch hier wird der Widerstreit der Dogmatiker rücksichtlich desselben vorangestellt¹⁴⁴⁾ und dann der skeptische Angriff des Begriffs theils allgemein theils in Beziehung auf die besonderen Fassungsweisen desselben geführt¹⁴⁵⁾. In ersterer Rücksicht soll gezeigt werden a) daß das Wahre weder ein Erscheinendes, noch ein Verborgenes (ἄδηλον), noch theils Erscheinendes theils Verborgenes sein könne. Ersteres nicht, da nicht alles Erscheinende wahr sei und eben so wenig Einiges, weil das zur Auswahl erforderliche Kriterium weder im Erscheinenden noch im Verborgenen gefunden werden könne. In ähnlicher Weise wird gezeigt daß das Wahre auch nichts Verborgenes, oder ein theils Verborgenes theils Offenbares sein könne¹⁴⁶⁾. Der besonderen auf die einzelnen Fassungsweisen des Wahren gerichteten Betrachtung vorgreifend will dann Sextus zeigen daß es auch nicht in dem (stoischen) Etwas gefunden werde¹⁴⁷⁾. Dazu soll das Wahre weder in seiner ursprünglichen Bestimmtheit noch als ein Beziehungsweises sich nachweisen lassen¹⁴⁸⁾, und eben so, wie mit der Argumentation des Aenesidemus gezeigt wird, weder als ein Sinnlichwahrnehmbares noch als ein Intelligibles, und nicht beides zugleich oder weder das eine noch andre¹⁴⁹⁾. Auch hier lehren die bekannten Gründe zurück; doch begreift man nicht recht, warum Sextus neben diesem aenesidemischen Gegensatz noch

144) Math. VIII, 1—13. vgl. Hyp. II, 80 sqq.

145) ib. 14 κοινότερον πρὸς πάσας τὰς ἐκκειμένας πτάσεις und ἰδιαιτέρον πρὸς ἐκάστην. vgl. Hyp. 84.

146) Math. VIII, 14—31. vgl. Hyp. 85. 88—94.

147) Math. 32—36. vgl. Hyp. 86 sq.

148) Math. 37 καὶ μὴν τὸ ἀληθὲς ἦτοι τῶν κατὰ διαφορὰν καὶ φύσει ἔστιν ἢ τῶν πρὸς τι κτλ. — ib. 39.

149) Math. 40—47.

den seinigen vom Erscheinenden und Verborgenen hat durchführen mögen. Endlich sollen auch noch die Widersprüche hervorgehoben werden, in die man sich verwickelte, wenn man das Wahre nach einer von ihm verschiedenen Ursache fassen, oder das Glaubliche (τὸ πιθανόν) an die Stelle des Wahren setzen wollte¹⁵⁰⁾. Auch hier mußte man zu ähnlichen Waffen der Bekämpfung seine Zuflucht nehmen.

Nicht minder verhält sich so in dem zweiten auf Beseitigung der besondern Auffassungsweisen des Wahren gerichteten Abschnitte dieser Abhandlung. Sie ist umfassend genug angelegt; Sextus will die Geschichte von den Physikern an bis zu den Neuern durchgeführt haben¹⁵¹⁾; doch ist seine Kritik ins Einzelne eingehend fast nur gegen die Stoiker gerichtet¹⁵²⁾. In der Bestreitung derer, welche in ihrer Geringschätzung der sinnlichen Wahrnehmungen die Sinnenwelt aufhoben, faßt er Plato mit Demokrit zusammen, ohne auf den Grund der platonischen Lehre näher einzugehn, und setzt dabei unbedenklich voraus daß alles Erkennen von sinnlicher Wahrnehmung ausgehe¹⁵³⁾. Den Stoikern begegnet er mit ihren eignen Waffen, mitunter in unverhüllten Sophismen; und da werden die Zurückführungen des Unterschiedes von Wahr und Falsch entweder auf das unkörperliche λεκτόν, oder auf die Sprache, oder auf eine Bewegung des Denkens hervorgehoben¹⁵⁴⁾. — nominalistische Versuche, wie wir sie im Mittelalter wiederfinden. Gegen die Wahres oder Falsches behauptende Aussage, das Axiom oder Urtheil, wird eingewendet daß sich in seiner vorausgesetzten Unterscheidung von den es aussprechenden Worten und den ihnen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen nicht sondern lasse, und nicht ohne Beimischung

150) Math. 48—54.

151) Math. VIII, 1 συναποδόντες δὲ αὐτοῖς καὶ τὴν ἀνωθεν ἀπὸ τῶν φυσικῶν μέχρι τῶν νεωτέρων καταγομένην ἱστορίαν.

152) Hypot. I, 65 κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς.

153) Math. VIII, 56. — 62.

154) Math. 69.

von Sophismen, daß es als unkörperlich weder Zusammensetzung noch Trennung verstatte; ferner daß die stoische Unterscheidung des wahren und falschen Urtheils nicht haltbar sei, und dergleichen mehr¹⁵⁵). Nicht minder wird die stoische Lehre von den zusammengesetzten Urtheilen einer scharfen Kritik unterzogen¹⁵⁶). Eben so wird die Annahme zurückgewiesen der Unterschied von Wahr und Falsch beruhe lediglich auf der Sprache¹⁵⁷); und nicht minder die dritte, er werde durch die Bewegung des Denkens bedingt; letzteres sofern dadurch die Wahrheit der Dinge und die Gemeinsamkeit des Wahren aufgehoben werde¹⁵⁸). Darauf folgt dann die skeptische Prüfung der Lehren vom Zeichen und von der Beweisführung; denn durch sie wolle man sich den Zugang zu dem nicht unmittelbar (*αὐτόθεν*) ergreifbaren Wahren eröffnen¹⁵⁹).

4. An den verwickelten Abschnitten von den Zeichen und dem Beweise, in deren ersterem Sextus, jedoch mit der ihm eigenthümlichen Breite, dem Anesidemus wiederum sich angeschlossen zu haben scheint, soll nicht wie im vorangegangenen vom Kriterium gezeigt werden, daß wir nicht zu behaupten vermöchten, die Dinge seien ihrer Natur nach wie sie uns erschienen, sondern daß wir auch aus dem Offenbaren (*πρόδηλα*) das Verborgene (*ἄδηλα*) nicht zu erschließen vermöchten; daher denn auch nur von Zeichen, die solches unternehmen, nicht von denen die Rede ist, die lediglich zur Erneuerung des früher Beachteten dienen; die letzteren sind Zeichen der

155) Math. 70—107. Daß er hier älteren Skeptikern folge, gibt er wiederholt zu erkennen. 75 *οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως*. vgl. 85. — 99. *οἱ ἀπορητικοί*.

156) Math. 108—131.

157) Math. 132—136. Sextus führt ib. 13 Epikurus und Strato als Vertreter dieser Annahme an.

158) Math. 137 *καὶ μὴν οὐδ' ἐν τῷ κινήματι τῆς διανοίας, ὡς ὑπενόησάν τινες κτλ.* — 139. ib. 13 *ἢ μὲν ὑστάτη δόξα . . . σχολαστικῶς ἔοικε πλάττεσθαι*.

159) Math. 140 *περὶ τῶν συντιθεμένων ἐψόδων ἀπὸ τοῦ κριτηρίου πρὸς κατέληψιν τοῦ μὴ αὐτόθεν ὑπολέπτοτος ἀληθοῦς, τουτέστι τοῦ τε σημείου καὶ τῆς ἀποδείξεως*. vgl. Hypot. 96.

Erinnerung (*ὑπομνηστικά*), und sie erkennt die Skepsis als fürs Leben erforderlich an, die andren enthüllenden (*ἐνδεικτικά*), sollen von dogmatischen Philosophen und rationalen (*λογικοί*) Aerzten erfunden sein ¹⁶⁰). Die Skepsis will auch hier nicht zeigen daß es schlechthin keine solche Zeichen geben könne, sondern nur daß die Befragung und Verneinung derselben und umgekehrt, von gleichem Gewicht (*ἰσοδύναμα*) sei ¹⁶¹). Wir fassen die ausführliche Beweisführung gegen die enthüllenden Zeichen ihren Hauptmomenten nach kurz zusammen. Zu Grunde gelegt wird die Sonderung Dessen was seinem eigenthümlichen Bestande nach (*κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν*) und abgesondert von Andreem (*ἀπολύτως*), wie die Sinnesempfindungen, und Dessen was nur in seiner Beziehung zu einem andren aufgefaßt wird (*τὰ κατὰ διαφορὰν* und *πρὸς τί πῶς ἔχοντα* oder *πρὸς τι*). Im Gebiete des Ersteren soll es keine enthüllenden Zeichen geben, wie als zugestanden von den Dogmatikern vorausgesetzt wird; im Gebiete des Letzteren nicht, weil das zugleich mit ihm Aufgefaßte nicht Zeichen des Andreem sein könne, möge das Zeichen als vorher oder nachher oder zugleich mit dem Bezeichneten aufgefaßt, gesetzt werden ¹⁶²). Dasselbe ergibt sich wenn man mit einigen (Skeptikern) fragt, ob das der Erscheinung Entnommene Zeichen eines Erscheinenden oder eines Verborgenen (*ἀφανές*), oder auch das Verborgene Zeichen eines Erscheinenden oder eines gleichfalls Verborgenen sein solle ¹⁶³). Eben so, ob durch den Sinn oder durch den Verstand aufgefaßt, wobei denn der unter den Dogmatikern in dieser Beziehung stattfindende Streit hervorgehoben wird ¹⁶⁴). Aber auch angenommen, es sei sinnlich wahrnehmbar oder denkbar, so treten in Bezug auf erstere Annahme wiederum die einander widersprechenden Annahmen uns

160) Math. 156—158. Ueber den auch von den Dogmatikern anerkannten Unterschied dieser beiden Arten der Zeichen vgl. Hypot. 100. 102.

161) Math. 159 sq. vgl. Hypot. 103. 120—123.

162) Math. 161—170. vgl. Hypot. 117—120. 125.

163) Math. 171—175. vgl. Hypot. 97—100. 124. 127 sq.

164) Math. 176—182.

von Sophismen, daß es als unkörperlich weder Zusammensetzung noch Trennung verstatte; ferner daß die stoische Unterscheidung des wahren und falschen Urtheils nicht haltbar sei, und dergleichen mehr¹⁵⁵). Nicht minder wird die stoische Lehre von den zusammengesetzten Urtheilen einer scharfen Kritik unterzogen¹⁵⁶). Eben so wird die Annahme zurückgewiesen der Unterschied von Wahr und Falsch beruhe lediglich auf der Sprache¹⁵⁷); und nicht minder die dritte, er werde durch die Bewegung des Denkens bedingt; letzteres sofern dadurch die Wahrheit der Dinge und die Gemeinsamkeit des Wahren aufgehoben werde¹⁵⁸). Darauf folgt dann die skeptische Prüfung der Lehren vom Zeichen und von der Beweisführung; denn durch sie wolle man sich den Zugang zu dem nicht unmittelbar (*αὐτόθεν*) ergreifbaren Wahren eröffnen¹⁵⁹).

4. An den verwickelten Abschnitten von den Zeichen und dem Beweise, in deren ersterem Sextus, jedoch mit der ihm eigenthümlichen Breite, dem Aenesidemus wiederum sich angeschlossen zu haben scheint, soll nicht wie im vorangegangenen vom Kriterium gezeigt werden, daß wir nicht zu behaupten vermöchten, die Dinge seien ihrer Natur nach wie sie uns erschienen, sondern daß wir auch aus dem Offenbaren (*πρόδηλα*) das Verborgene (*ἄδηλα*) nicht zu erschließen vermöchten; daher denn auch nur von Zeichen, die solches unternehmen, nicht von denen die Rede ist, die lediglich zur Erneuerung des früher Beachteten dienen; die letzteren sind Zeichen der

155) Math. 70—107. Daß er hier älteren Skeptikern folge, gibt er wiederholt zu erkennen. 75 *οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως*. vgl. 85. — 99. *ἀπορητικοί*.

156) Math. 108—131.

157) Math. 132—136. Sextus führt ib. 13 Epikurus und Strato als Vertreter dieser Annahme an.

158) Math. 137 *καὶ μὴν οὐδ' ἐν τῷ κινήματι τῆς διανοίας, ὡς ὑπενόησάν τινες κτλ.* — 139. ib. 13 *ἡ μὲν ὑστάτη δόξα . . . σχολαστικῶς ἔοικε πλάττεσθαι*.

159) Math. 140 *περὶ τῶν συντιθεμένων ἐψόδων ἀπὸ τοῦ κριτηρίου πρὸς κατέληψιν τοῦ μὴ αὐτόθεν ὑπολέπιτοτος ἀληθοῦς, τοιούτου τοῦ τε σημείου καὶ τῆς ἀποδείξεως*. vgl. Hypot. 96.

Erinnerung (*ἐπομνηστικά*), und sie erkennt die Skepsis als fürs Leben erforderlich an, die andren enthüllenden (*ἐνδεικτικά*), sollen von dogmatischen Philosophen und rationalen (*λογικοί*) Aerzten erfunden sein ¹⁶⁰). Die Skepsis will auch hier nicht zeigen daß es schlechthin keine solche Zeichen geben könne, sondern nur daß die Befahrung und Verneinung derselben und umgekehrt, von gleichem Gewicht (*ισοσθένεια*) sei ¹⁶¹). Wir fassen die ausführliche Beweisführung gegen die enthüllenden Zeichen ihren Hauptmomenten nach kurz zusammen. In Grunde gelegt wird die Sonderung Dessen was seinem eigenthümlichen Bestande nach (*κατ' ἰδίαν ἰσότησιν*) und abge sondert von Andre m (*ἀπολίτως*), wie die Sinnesempfindungen, und Dessen was nur in seiner Beziehung zu einem andren aufgefaßt wird (*τὰ κατὰ διαφορὰν* und *πρὸς τί πως ἔχοντα* oder *πρὸς τι*). Im Gebiete des Ersteren soll es keine enthüllenden Zeichen geben, wie als zugestanden von den Dogmatikern vorausgesetzt wird; im Gebiete des Letzteren nicht, weil das zugleich mit ihm Aufgefaßte nicht Zeichen des Andre n sein könne, möge das Zeichen als vorher oder nachher oder zugleich mit dem Bezeichneten aufgefaßt, gesetzt werden ¹⁶²). Dasselbe ergibt sich wenn man mit einigen (Skeptikern) fragt, ob das der Erscheinung Entnommene Zeichen eines Erscheinenden oder eines Verborgenen (*ἀφανές*), oder auch das Verborgene Zeichen eines Erscheinenden oder eines gleichfalls Verborgenen sein solle ¹⁶³). Eben so, ob durch den Sinn oder durch den Verstand aufgefaßt, wobei denn der unter den Dogmatikern in dieser Beziehung stattfindende Streit hervorgehoben wird ¹⁶⁴). Aber auch angenommen, es sei sinnlich wahrnehmbar oder denkbar, so treten in Bezug auf erstere Annahme wiederum die einander widersprechenden Annahmen uns

160) Math. 156—158. Ueber den auch von den Dogmatikern anerkannten Unterschied dieser beiden Arten der Zeichen vgl. Hypot. 100. 102.

161) Math. 159 sq. vgl. Hypot. 103. 130—133.

162) Math. 161—170. vgl. Hypot. 117—120. 125.

163) Math. 171—175. vgl. Hypot. 97—100. 124. 127 sq.

164) Math. 176—182.

beseitigen¹⁷⁴⁾. Eingehender wird die Zulänglichkeit der Vordersätze, als Bedingungen eines richtigen Schlusssatzes bezweifelt. Sind sie auch dem Erscheinenden entnommen, so fragt sich, ob diesem Wirklichkeit entspreche, und das ließe sich nicht durch andres Erscheinen, sondern nur durch die Vernunft entscheiden; so daß wenn die Vordersätze nicht offenbar sind (*ἀδηλα*), es auch der Schlusssatz nicht sein kann. Wollen die Dogmatiker hier mit einer Voraussetzung beginnen, so darf sie doch nur auf die der Affektion entsprechende Erscheinung, nicht auf die Wirklichkeit sich beziehen¹⁷⁵⁾. Und verhält sich nicht so überhaupt mit den Voraussetzungen, welche die Dogmatiker ihren Beweisführungen zu Grunde legen? Ist die Voraussetzung an sich als wahr zu ergreifen, wozu denn sie den Zweifeln einer hypothetischen Form preis geben? Ist sie falsch, so kann auch das aus ihr Abgeleitete nicht wahr sein. Oder soll sie, wie gesagt zu werden pflegt, durch das aus ihr Abgeleitete Kraft gewinnen (*ἐγγώσθαι*) und sich als wahr bewähren, wie will man zeigen daß das daraus Abgeleitete wahr sei? zudem gibt man zu daß auch aus Falschem Wahres folgen könne, und jedenfalls bedarf es eines Kriteriums; man verwickelt sich in ein Kreisverfahren, und da die Beweisführung immer ein Objekt voraussetzt, worauf sie sich bezieht, so bedarf es auch dafür eines neuen Beweises, u. s. f.¹⁷⁶⁾. Zum Schluß soll durch Prüfung der stoischen Beweisformen gezeigt werden, daß nach den Voraussetzungen leicht Alles unergreifbar (*ἀκατάληπτα*) sein möge, besonders aber die Beweisführung selber¹⁷⁷⁾. Auch hier will die Skepsis gegen den Schein eines dogmatischen Verfahrens sich verwahren und nur darauf bestehen daß die Gründe für und gegen die Gültigkeit des

174) Math. 337a—356. vgl. hierzu und zu dem Folgenden Hyp. 159—203. Die Abweichungen der beiden Darstellungen von einander müssen wir hier außer Acht lassen.

175) Math. 357—368.

176) Math. 369—395.

177) Math. 396—463, vgl. Hyp. 145. 193. 198.

Beweisverfahrens von gleichem Gewicht seien ¹⁷⁸⁾. Ins Einzelne dieses für Kenntniß der stoischen Dialektik wichtigen Abschnitts einzugehen, würde uns über unser Ziel hinausführen. Sehr bezeichnend aber, daß während Sextus mit großer Ausführlichkeit die stoische Lehre von den hypothetischen Urtheilen und Schlüssen durchmustert, er die aristotelische Entwicklung der kategorischen Urtheils- und Schlußformen fast unberücksichtigt läßt ¹⁷⁹⁾, und zwar in einer Zeit, in welcher dieselben von den Peripatetikern sorgfältigst erörtert wurden. Aller Wahrscheinlichkeit nach folgt Sextus auch in dieser Beziehung seinen skeptischen Vorgängern.

Nur anhangsweise und in wenig erheblicher Weise wird von der Induktion und der Definition als den beiden andren Bestandtheilen der Dialektik, sowie von der Eintheilung und den Sophismen gehandelt ¹⁸⁰⁾.

6. Kürzer dürfen wir uns großentheils in Bezug auf das aus den zwei physischen und dem ethischen Buche des Sextus Mitzutheilenden fassen, da ihr Inhalt noch mehr als der der logischen Bücher, der früheren Skepsis entlehnt, meistens auf die bereits hervorgehobenen Zweifelsgründe uns zurückführt. Zwar will Sextus nicht, nach dem Beispiel des Mitomachus und des übrigen Chors der Akademiker, in fremdes Gebiet und in Durchmusterung der einzelnen Lehren eingehe, sondern nur das Entscheidendste (*κατὰ τὰ*) und für den inneren Zusammenhang Unentbehrlichste (*συνεπιτιμωτάτα*) berücksichtigen, worin der Zweifel an dem Uebrigen mit enthalten sei ¹⁸¹⁾. Dennoch läßt er es an Ausführlichkeit nicht fehlen und uns ahnen, mit welcher lästigen Umständlichkeit jene Akademiker verfahren sein mochten. Nach einigen historischen Vorbemerkungen über die Sonderung wirkender (*διαστρίψουσι*) und

178) Math. 463—481. vgl. Hypot. 180—192.

179) Nur ganz gelegentlich werden die kategorischen Schlüsse der Peripatetiker, mit Anwendung Dessen was sich über die hypothetischen der Stoiker ergeben hatte, berührt, Hypot. II, 163—165.

180) Hypot. 204—259.

181) Math. IX, 1—3. vgl. Hypot. III, 1.

materieller Principien¹⁸²⁾, wendet er sich zu der Lehre von den Göttern und zwar zuerst zur Durchmusterung der verschiedenen, einander entgegengesetzten Lehren vom Ursprung des Gottesglaubens und begnügt sich das Vielgestaltige (τὸ πολέτροπον) der Erklärungen gegen ihre Wahrheit umständlich genug geltend zu machen¹⁸³⁾. Es folgt dann Kritik der Beweisführungen für das Dasein (ἔπαρξις) der Götter, oder ihr Nichtsein. Unter den das Dasein befürwortenden werden die von der Uebereinstimmung der Menschen im Glauben an dieselben, sowie von der Weltordnung (δύταξις) hergenommenen¹⁸⁴⁾, und dann die indirekten der Prüfung unterzogen. Letztere heben theils die Unentbehrlichkeit des Gottesglaubens für das sittliche Handeln, theils die Mantik hervor¹⁸⁵⁾. Auch hier verfährt die Skepsis antinomisch, will Gleichheit des Gewichts (ἰσοσθένεια) der Gründe für und wider geltend machen und hebt zunächst die Folgerungen hervor, die sich aus der Annahme des Daseins von Göttern ergeben. Sie müßten lebende Wesen sein, als solche mit Sinnen begabt, der Veränderung und dem Wechsel ausgesetzt. Ferner das Göttliche würde entweder begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich, mit allen Tugenden ausgerüstet und glücklich oder nicht sein, und wo sollte, nach des Carneades Sorites, der Vergötterung der Naturbestandtheile irgend eine Grenze gesetzt werden können¹⁸⁶⁾?

Demnächst soll der allgemeinere Begriff einer wirkenden Ursache geprüft werden. Auch hier werden die Gründe für und wider die Ursächlichkeit einander antinomisch entgegengestellt, um zu dem Schluß zu gelangen, daß sie nicht mehr sei als nicht sei. Sextus

182) Math. 4—12. Hypot. 1. 1.

183) Math. 13—47. Hypot. 2—12 handelt sehr kurz vom Dasein Gottes und sieht besonders den Begriff der Vorsehung an.

184) Math. 48—122.

185) ib. 123—137. — ib. 60 werden als dritter und vierter τρόπος angeführt: ἐκ τῶν ἐκκολοιδρούντων ἀτόπων τοῖς ἀναρθεῖν τι θείον und ἐκ τῆς τῶν ἀντιπυπτόντων λόγων ὑπεξαίρεσως.

186) ib. 138—139.

eignet daher auch die Gründe gegen die Ursächlichkeit nicht als abschließende sondern nur als solche sich an, die Zurückhaltung des Urtheils zur Folge haben müßten¹⁸⁷⁾; jedoch legt er ihnen augenscheinlich größeres Gewicht bei als den die nothwendige Voraussetzung von Ursachen befürwortenden. Die Ursache, sagen die Zweifelnden (*ἀπορητικοί*), ist Ursache von Etwas und für Etwas, daher sie den Relationen (*τῶν πρὸς τι*) angehört; und doch fehlt Das dessen Ursache sie ist, da weder Werden und Vergehen, noch Leiden (*πείσις*) und Bewegung denkbar ist. Damit ist der umfassende Rahmen der folgenden Abhandlung angegeben. a) Weder Körper kann Ursache eines Körpers, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, noch Körper des Unkörperlichen und umgekehrt sein. Nicht Körper des Körperlichen, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, da was seiner Natur nach sich gleich ist, nicht minder Wirkung als Ursache sein könnte. Eben so wenig kann Unkörperliches durch Körperliches und umgekehrt dieses durch jenes bewirkt werden, weil in beiden Fällen Verithrung erforderlich wäre, welche von dem Unkörperlichen nicht stattfinden kann¹⁸⁸⁾. — Anesidemus hatte diese Aporie einfacher (*ἀφελέστερον*) in Beziehung auf das Werden gefaßt, welches nicht denkbar sei, möge man den Körper als ungeworden, wie die Atome, oder als geworden und wiederum als für sich bleibend oder mit einem Andern zusammentreffend setzen, da im ersteren Fall es überhaupt nichts außer sich und seiner eigenthümlichen Natur zu wirken vermöchte, im zweiten Fall das Dritte, in der Gemeinschaft mit einem Andern Gewirkte, schon im voraus vorhanden gewesen sein müßte; denn könnte das Eins Zwei werden, so auch jedes der gewordenen Eins wiederum Zwei und so ins Unendliche fort. Das Gewordene werde nicht,

187) ib. 195 καὶ εἶναι μὲν (τί τινος αἰτιον) οἱ πλείστοι τῶν δογματικῶν ἢ πάντες σχεδόν, μὴ εἶναι δὲ οἱ τὴν μεταβλητικὴν καὶ μεταβατικὴν κίνησιν ἀνελόντες σοφισταί. . . μὴ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὸ αἰτιόν φασιν οἱ ἀπὸ τῆς ἀκρίβειας. Die Gründe für die Ursächlichkeit Math. 196—206.

188) Math. 207—217.

materieller Principien¹⁸²⁾, wendet er sich zu der Lehre von den Göttern und zwar zuerst zur Durchmusterung der verschiedenen, einander entgegengesetzten Lehren vom Ursprung des Gottesglaubens und begnügt sich das Vielgestaltige (*τὸ πολίτροπον*) der Erklärungen gegen ihre Wahrheit umständlich genug geltend zu machen¹⁸³⁾. Es folgt dann Kritik der Beweisführungen für das Dasein (*παύξις*) der Götter, oder ihr Nichtsein. Unter den das Dasein bestrittenden werden die von der Uebereinstimmung der Menschen im Glauben an dieselben, sowie von der Weltordnung (*διάταξις*) hergenommenen¹⁸⁴⁾, und dann die indirekten der Prüfung unterzogen. Letztere heben theils die Unentbehrlichkeit des Gottesglaubens für das sittliche Handeln, theils die Mantik hervor¹⁸⁵⁾. Auch hier verfährt die Skepsis antinomisch, will Gleichheit des Gewichts (*ισοσθένεια*) der Gründe für und wider geltend machen und hebt zunächst die Folgerungen hervor, die sich aus der Annahme des Daseins von Göttern ergeben. Sie müßten lebende Wesen sein, als solche mit Sinnen begabt, der Veränderung und dem Wechsel ausgesetzt. Ferner das Göttliche würde entweder begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich, mit allen Tugenden ausgerüstet und glücklich oder nicht sein, und wo sollte, nach des Carneades Sorites, der Vergötterung der Naturbestandtheile irgend eine Grenze gesetzt werden können¹⁸⁶⁾?

Demnächst soll der allgemeinere Begriff einer wirkenden Ursache geprüft werden. Auch hier werden die Gründe für und wider die Ursächlichkeit einander antinomisch entgegengestellt, um zu dem Schluß zu gelangen, daß sie nicht mehr sei als nicht sei. Sextus

182) Math. 4—12. Hypot. 1. I.

183) Math. 13—47. Hypot. 2—12 handelt sehr kurz vom Dasein Gottes und sieht besonders den Begriff der Vorsehung an.

184) Math. 48—122.

185) ib. 123—137, — ib. 60 werden als dritter und vierter τρόπος angeführt: *ἐκ τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων τοῖς ἀναγοῦσι τὸ θεῖον* und *ἐκ τῆς τῶν ἀντιπαρατίτοντων λόγων ἐπεξαιρέσεως*.

186) ib. 138—139.

eignet daher auch die Gründe gegen die Ursächlichkeit nicht als abschließende sondern nur als solche sich an, die Zurückhaltung des Urtheils zur Folge haben müßten¹⁸⁷⁾; jedoch legt er ihnen augenscheinlich größeres Gewicht bei als den die nothwendige Voraussetzung von Ursachen befürwortenden. Die Ursache, sagen die Zweifelnden (*ἀπορητικοί*), ist Ursache von Etwas und für Etwas, daher sie den Relationen (*τῶν πρὸς τι*) angehört; und doch fehlt Das dessen Ursache sie ist, da weder Werden und Vergehen, noch Leiden (*πείσις*) und Bewegung denkbar ist. Damit ist der umfassende Rahmen der folgenden Abhandlung angegeben. a) Weder Körper kann Ursache eines Körpers, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, noch Körper des Unkörperlichen und umgekehrt sein. Nicht Körper des Körperlichen, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, da was seiner Natur nach sich gleich ist, nicht minder Wirkung als Ursache sein könnte. Eben so wenig kann Unkörperliches durch Körperliches und umgekehrt dieses durch jenes bewirkt werden, weil in beiden Fällen Berührung erforderlich wäre, welche von dem Unkörperlichen nicht stattfinden kann¹⁸⁸⁾. — Anesidemus hatte diese Aporie einfacher (*ἀφελέστερον*) in Beziehung auf das Werden gefaßt, welches nicht denkbar sei, möge man den Körper als ungeworden, wie die Atome, oder als geworden und wiederum als für sich bleibend oder mit einem Andreu zusammentreffend sehen, da im ersteren Fall es überhaupt nichts außer sich und seiner eigenthümlichen Natur zu wirken vermöchte, im zweiten Fall das Dritte, in der Gemeinschaft mit einem Andreu Gewirkte, schon im voraus vorhanden gewesen sein müßte; denn könnte das Eins Zwei werden, so auch jedes der gewordenen Eins wiederum Zwei und so ins Unendliche fort. Das Gewordene werde nicht,

187) ib. 195 καὶ εἶναι μὲν (εἰ τινοῦ αἰτιον) οἱ πλείστοι τῶν δογματικῶν ἢ πάντες σχεδόν, μὴ εἶναι δὲ οἱ τὴν μεταβλητικὴν καὶ μεταστροφικὴν κίνησιν ἀνελόντες σοφισταί. . . μὴ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὸ αἰτιόν φασιν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως. Die Gründe für die Ursächlichkeit Math. 196—206.

188) Math. 207—217.

Ges. d. griech. Philosophie. III, 2.

sondern sei schon in Dem woraus es geworden sein sollte. Eben so hatte Menesidemus bereits zu zeigen unternommen, daß eben so wenig weder ein Unkörperliches ein Körperliches oder ein Körperliches, noch auch ein Körperliches ein Unkörperliches zu erzeugen vermöge¹⁸⁹⁾. Dann unternimmt Sextus b) zu zeigen daß weder ein Beharrendes Ursache eines Beharrenden, noch ein Bewegtes eines Bewegten oder eines Beharrenden sein könne; ersteres beides nicht, weil dann beides, Ursache und Wirkung, einander gleich ständen und nicht Grund vorhanden sei, das Eine für die Ursache, das andre für die Wirkung zu halten (*δι' αναγκασίας*); das letzte nicht, weil sonst das Bewegte zugleich den Begriff des Beharrenden in sich tragen müßte¹⁹⁰⁾. c) Kann auch weder ein Zugleichsein der Ursache mit der Wirkung, noch ein Früher- oder Spätersein stattfinden¹⁹¹⁾. d) Vermag weder die Ursache für sich (*αὐτοτελώς*) und allein mit ihrer eignen Kraft eine Wirkung zu erzeugen, noch gemeinsam mit dem leidenden Stoffe, weil in ersterem Falle sie durchweg und nicht nur zeitweise wirken müßte; im andern Falle, bei der vorausgesetzten durchgängigen Zusammengehörigkeit des Wirkenden und Leidenden, ein und derselbe Begriff (*ἔννοια*) nur verschieden bezeichnet würde und die wirkende Kraft nicht mehr in dem Thätigen als in dem Leidenden sich finden könnte. Auch läßt sich nicht annehmen weder daß die Ursache ein und dieselbe wirkende Kraft habe, noch auch verschiedene. Zugleich wird die Einrede abgewiesen, daß je nach Verschiedenheit des Leidenden und der räumlichen Verhältnisse (*διαστήματα*) die Wirkungen ein und derselben Ursache verschieden würden. Wie sollte auch die Ursache von dem leidenden Stoffe getrennt oder mit ihm zusammen sein können¹⁹²⁾? Und daran knüpfen sich e) die Schwierigkeiten, welche Einwirkung durch Berührung oder durch Durchdringung (*διάδοσις*) mit sich zu führen scheinen. Weder das Ganze soll das Ganze, noch ein Theil

189) Math. 218—226. vgl. ob. S. 201 f.

190) Math. 227—231.

191) ib. 232—236.

192) ib. 237—257.

einen Theil, noch das Ganze einen Theil oder ein Theil das Ganze berühren können¹⁹³). f) Nicht mindere Schwierigkeiten führen die Begriffe des Leidenden, der Zunahme (*πρόσθεσις*) und Abnahme (*ἀφαίρεσις*) mit sich, und zwar in Beziehung auf das Unkörperliche (Wedachte) wie auf das Körperliche, auf das Ganze wie auf die Theile, auch rücksichtlich der Zahlen¹⁹⁴).

Ihren Abschluß sollen die Zweifel an der Denkbarkeit der Vermehrung und Verminderung durch Hervorhebung der nicht minderen Zweifel erhalten, welche die Bestimmung des Verhältnisses des Ganzen zu den Theilen mit sich führe: weder als eigne von den Theilen verschiedene Wesenheit (*ἐνότητα*) soll das Ganze sich denken lassen, noch als Anhäufung (*ἄθροισμα*) der Theile; und ersteres weder dem Begriffe (*νοήσις*) noch der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) nach, letzteres nicht, möge man das Ganze einem oder einigen oder allen Theilen gleich setzen wollen; denn auch alle Theile setzen den Begriff des Ganzen schon voraus. Auch die Ausrede, daß der Unterschied der Theile zum Ganzen nicht in den Dingen sondern in unsrer durch zusammenfassende Erinnerung (*συνμνημόνευσις*) bedingten Auffassung sich finde, wird zurückgewiesen¹⁹⁵). Es handelt sich hier eigentlich um das Princip der Wesenheit, und wiederum ohne daß auf Plato und Aristoteles zurückgegangen würde. Von den wirkenden Principien geht dann die Untersuchung zu den leidenden (stofflichen) über. Doch sollten nicht bloß Die widerlegt werden, welche Körper als Elemente des Seienden betrachteten, sondern auch solche die dasselbe aus Unkörperlichem, wie die pythagorischen Zahlen und platonischen Ideen, abzuleiten unternommen hatten. Ersteren werden die Schwierigkeiten in der Begriffsbestimmung des Körpers entgegengehalten und daß die drei Dimensionen desselben mathematische Begriffe, mithin unkörperlich seien, aus denen der Körper nicht bestehen könne; letzteren, daß die Begriffe

193) ib. 258—266. vgl. 256.

194) ib. 267—329.

195) ib. 330—357. vgl. Hypot. III, 98—101.

von Linie, Fläche und Körper undenkbar (*ἀνεπινόητα*) seien¹⁹⁶). Es folgt Entwicklung der skeptischen Zweifel gegen die Realität oder Denkbareit der Begriffe von Raum¹⁹⁷), Bewegung¹⁹⁸), Zeit¹⁹⁹), Zahl²⁰⁰), — Zweifel, die größtentheils dem Eleaten Zenon, den Megarikern und älteren Skeptikern entlehnt, die Schwierigkeiten zusammenfassen, welche der Feststellung der jenen Begriffen entsprechenden Realität entgegenstehen. Schließlich wird die ganze Masse der das Werden und Vergehen und die Veränderung betreffenden Zweifel gegen die Gesamtheit der Physiker geltend gemacht, mochten sie das All aus einem oder mehreren und wie immerhin bestimmten Urwesen abzuleiten versucht haben²⁰¹).

7. In dem Buche gegen die Ethiker scheint die Zweifelsucht des Sextus ermattet zu sein und er weniger eifrig was sich dafür bei seinen Vorgängern, namentlich bei'm Karneades, fand, bemüht zu haben, wiewohl er auch hier sein Augenmerk vorzugsweise auf die Stoa gerichtet hat. Er beginnt mit einer logischen Prüfung theils der üblichen ethischen, wenn auch verschieden näher bestimmten Dreitheilung: Gutes, Böses und keins von beiden, — theils der Begriffsbestimmungen des Guten, gegen welche vorzüglich angewendet wird, daß sie nur das dem Guten Zukommende oder die Wirkungen desselben, nicht was es an sich sei, angeben²⁰²). Dann geht er zu einer skeptischen Erörterung des realen Gehalts der Begriffe (*ὑπαρξίς*) über. Es werden zuerst die verschiedenen Einteilungen der Güter, dann die einander widerstreitenden Annahmen über das den übrigen vorzuziehende höchste Gut aufgeführt, und

196) Math. 358—440. Hyp. III, 37—55. — Hyp. 56—62 wird gefragt, wie aus den ersten Elementen die Mischkörper (*συνκρίματα*) werden sollten, da nicht bloß Verführung, sondern auch Mischung undenkbar sei.

197) Math. X, 1—36. Hypot. 119—135.

198) Math. 37—168. Hypot. 63—81. 115—117.

199) Math. 169—247. Hypot. 136—150.

200) Math. 248—309. Hypot. 151—167.

201) Math. 310—350.

202) Math. XI, 1—41. Hypot. 168—178. — Math. 35 οὐχ ὁ ἔστιν ἀγαθὸν διδάσκει, ἀλλὰ τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ παρίστησιν. Hyp. 173.

es wird geschlossen daß Nichts von Natur gut oder böse sein könne. Auch würde ja, gäbe es ein von Natur Gutes, es weder in der darauf gerichteten Thätigkeit, noch in dem dadurch zu Erreichenden bestehen können (vgl. ob. S. 195), und zwar letzteres nicht, möge es als ein körperliches oder seelisches gefaßt werden. Eben so wenig kann es ein von Natur Böses oder Uebles geben, und weder die Epikureer noch die Stoiker haben die Naturbestimmtheit ihres höchsten Gutes nachweisen können²⁰³). Eben so wenig haben die Dogmatiker je ihren Begriff von Glückseligkeit festzustellen vermocht, ja die vorausgesetzte Glückseligkeit schlägt durch die auf sie gerichtete Anstrengung in ihr Gegentheil um und was von Natur ein Gut sein soll, wird zum Quell von Uebeln, die durch die zeitweise Erreichung des Zwecks nicht beseitigt werden²⁰⁴). Glückselig lebt vielmehr nur wer ohne Erschütterung (*ἀταράχως*) der Windstille des Lebens (*γαλήνῃ*) sich erfreut, der Meinungen über Güter und Uebel, des Strebens nach ersteren und der Furcht vor letzteren sich entschlägt und rücksichtlich der sinnlichen Empfindung und der vernunftlosen Bewegungen auf Vermuthung (*εἰκάζειν*) sich beschränkt. Auch er zwar empfindet das Uebel, aber erquickt sich durch die mancherlei Erleichterungen und Zeiten der Ruhe (*ῥασαῖναι, διαναπαύσεις*), verdoppelt es nicht durch die hinzutretenden Meinungen. Auch er wählt das Eine und meidet das Andre, aber nach unphilosophischer Beachtung (*τηρησις*) und den angestammten Sitten und Gesetzen sich anschließend²⁰⁵). Fragt man ob es eine Kunst des Lebens gebe, so ist die Frage, im Sinne der Dogmatiker gefaßt, zu verneinen, die auch darin unter sich uneinig, sie in sehr verschiedener Weise bestimmen. Wie soll man für die Einen oder Andre

203) Math. 42—109. Hyp. 178 ὅτι γὰρ οὐδὲν τῇ φύσει ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον κτλ. bis 234.

204) Math. 110—140. vgl. 29 sq. 92 sq. Hypot. III, 273 sq.

205) Math. 141—167. Hyp. 235 ὁ σκεπτικὸς ἐλεῖται ὑποθέστω τῇ βιωτικῇ τηρήσει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαθὴς μένει, ἐν δὲ τοῖς κατηγορημασμένοις μετριοπαθεῖ κτλ. bis 238. vgl. Hyp. I, 13. 23. Math. VII, 29.

sich entscheiden? Gesezt, es solle die stoische sein, so fragt sich, wie sie ein System aus ergreifenden Annahmen sein könne, da die Stoa keine Vorstellung als die ergreifende nachzuweisen vermag und da das Gute und Böse als wesentlos (*ἀναισθητα*) sich erwiesen hat. Zudem finden sich mancherlei Widersprüche in den Bestimmungen dieser vermeintlichen Kunst und ihres Organs, der Vernünftigkeit (*φρόνησις*)²⁰⁶). Zum Schluß und wie Sextus selber gesteht, zum Ueberfluß, werden dann noch in fast durchgängig sophistischer Weise die Widersprüche hervorgehoben, welche die Begriffe des Lehrens und Vernens mit sich führen sollen²⁰⁷).

8. Die Skepsis der Pyrrhonier, gleichwie die der Akademiker, kämpft gegen alles dogmatische, d. h. auf Allgemeingültigkeit Anspruch machende Wissen und gegen die Formen und Methoden, vermittelt deren man zu demselben zu gelangen bestrebt ist; nur spricht jene noch entschiedener als diese aus, daß sie auch die Unmöglichkeit des Wissens nicht mit dem Anspruch an Wahrheit und Gewißheit behaupten, sondern nur das gleiche Gewicht der Gründe dafür und dagegen nachweisen und eben darum das Urtheil zurückhalten wolle²⁰⁸). Ihre Gründe sollen, gleich den abführenden Arzneimitteln oder dem Feuer, sich selber zugleich mit den bestrittenen Behauptungen aufheben. Sie mag immerhin zugeben, daß eine Beweisführung für jetzt ihre Zustimmung finde, jedoch mit dem Vorbehalt daß bei der Wandelbarkeit des menschlichen Denkens es ihr demnächst anders erscheinen möge²⁰⁹). Mit diesem stillschweigenden Vorbehalt konnte der Skeptiker hin und wieder auch wohl bestimmter sich ausdrücken; die Ausrede des Sextus, daß die Fäugnung des Beweises die dafür angeführten Gründe selber ausnehme²¹⁰), würde freilich die Zustimmung der strengeren Skepsis

206) Math. 168—215. Hypot. 239—251.

207) Math. 216—256. Hypot. 252—278.

208) s. ob. S. 198 f. vgl. Hyp. II, 103. 130. Math. VIII, 159 u. f. w.

209) Hyp. II, 188. I, 206. Math. 480. Diog. IX, 76. — Math. VIII, 473. Hypot. I, 4. 193. 200.

210) s. B. Math. XI, 140. — ib. VIII, 479 *καὶ ὑπεξαιρέσειν λέγομεν τοῦ διακρίντος λόγου ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις.*

schwerlich gefunden haben. Jedoch ist wohl zu unterscheiden, was von Skeptikern behauptet und was entweder bloß als Bestandtheil der zu widerlegenden Behauptung vorausgesetzt, oder als aus dem Augenschein sich ergebend angenommen wird; denn wie unterschieden auch die beiderseitige Skepsis den Schluß von der Erscheinung auf das Sein der Dinge bekämpfte, die Erscheinungen wollte und konnte sie nicht in Abrede stellen. In letzterer Beziehung war sie daher wohl berechtigt auszusprechen, daß das Seiende entweder seiner unterscheidenden Bestimmtheit (*κατὰ διαφοράν*) oder seiner Bezüglichkeit auf Andres nach gefaßt werde²¹¹⁾; daß ersteres erkennbar sei, läugnete sie, letzteres ließ sie gelten als unmittelbar aus der Erscheinung sich ergebend²¹²⁾. Wenn sie aber behauptete, daß Nichts denkbar sei, dem nicht sinnliche Wahrnehmung entspreche, so eignete sie sich freilich die Grundbehauptung ihrer vorzüglichsten Gegner an, jedoch weil sie ihrer auf die Erscheinungen sich beschränkenden Ansicht, so wie überhaupt der damaligen Zeitrichtung so ganz entsprach. Nur die Stoiker und Epikureer werden von ihr ernstlich bekämpft und auch diese allein scheinen den Kampf mit ihnen aufgenommen zu haben²¹³⁾; Plato und Aristoteles, die älteren Akademiker und die Peripatetiker werden nur hin und wieder als abgethane Standpunkte, und, man möchte sagen, um mit seiner Gelehrsamkeit zu prunken, vom Sextus angeführt; ein ernstliches Studium, namentlich der Hauptlehren des Aristoteles, hat man nicht Grund ihm zuzutrauen. So werden denn auch wohl die gründlichen Peripatetiker jener Jahrhunderte es schwerlich der Mühe werth gehalten haben die gleichzeitige Skepsis zu befechten.

Worin aber besteht die wesentliche Verschiedenheit zwischen der akademischen und pyrrhonischen Skepsis? Was letztere darüber

211) Math. VIII, 161. vgl. 206. 56 sq.

212) Math. VIII, 58 καὶ καθόλου οὐδέν ἐστιν εὐρεῖν κατ' ἐπινοίαν ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῶν κατὰ περιπτωσιν ἐγνωσμένον. vgl. Hypot. III, 51.

213) In welcher Weise? verdiente wohl eine eingehendere Erwägung.

ausführen (S. 198 f. 210), ist nicht sehr erheblich. Die Möglichkeit zum Wissen über die Natur der Dinge und überhaupt zu allgemeingültiger Erkenntniß zu gelangen, bestritt die eine wie die andre. Eben so erkannte die eine wie die andre die Geltung der Erscheinungen an und strebte ein und demselben Hafen nach, dem eines durch Wissensdrang und Hoffnung oder Furcht mit sich führende Vorstellungen nicht getrübt, ruhigen, in das Unvermeidliche sich ergebenden Lebensgenusses (²⁰⁶. ⁶³. ²⁰⁵). Aber so weit konnte Carneades und die ihm folgende Akademie auf das Bedürfniß der Wissenschaftlichkeit nicht verzichten, um an einer Theorie des Wahrscheinlichen sich nicht zu versuchen, wogegen Antesidemos und die ihm folgende Skepsis, gleichwie der akademische Antiochus, von der Unhaltbarkeit eines solchen Versuchs überzeugt, zwar nicht wie dieser, einer eklektischen Dogmatik sich in die Arme warf, sondern ohne dem Standpunkte der Skepsis untreu zu werden, meinte durch Beachtung der erinnernden Zeichen, durch Befriedigung der Naturbedürfnisse, durch Anschluß an die Geseze und Sitten, durch Erlernung der Künste (²¹⁴), erreichen zu können, was zur Entscheidung in den Lebensverhältnissen erforderlich sei. Erinnernde Zeichen schienen in der Sphäre der Erscheinungen zu liegen; denn daß Vorstellungen sich in uns reproduciren, war ja gleichfalls eine Erscheinung, die man nicht in Abrede stellen konnte, und eben so wenig daß Vorzeichen zwar nicht zu sicherem Schluß auf das was sich daraus ergeben würde, berechtigten, wohl aber so weit Hinweisung auf den Erfolg enthielten, wie weit sie für ein keine Sicherheit in Anspruch nehmendes Handeln erforderlich sei (²¹⁵). Eben so konn-

214) Hypot. I, 23 *ἔοικε δὲ αὕτη ἡ βιωτικὴ τήρησις τετραμερὴς εἶναι, καὶ τὸ μὲν τι ἔχειν ἐν ὑφ' ἡγήσει φύσεως, τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν κτλ.* vgl. III, 2.

215) Math. VIII, 291 . . *τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης (τέχνης) ἔστιν ἰδιὸν τι θεωρημα. διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιῆται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις.* vgl. 30. V, 163. VIII, 151 . . *τὸ μὲν τι ὑπομνηστικόν, ὅπερ μάλιστα ἐκ τῶν πρὸς καθὼν ἀδύλων φαίνεται χρησιμεῖον.* κτλ. vgl. 288. Hyp. II, 246

ten die Skeptiker ganz wohl durch Sitte und Gesetz sich bestimmen lassen, da sie eben so wenig sich berechtigt hielten ihren Inhalt schlechtthin zu verwerfen wie zustimmend zu behaupten, mochten ja auch erinnernde Zeichen zu ihren Gunsten sich anführen lassen. Auch würde der Kampf gegen dieselben ihren Lebensgenuß getrübt haben; und die Benutzung der Erfahrungen Anderer ließen sie vollkommen gelten²¹⁶⁾. Sie nahmen daher nicht Anstand auch die Frömmigkeit als ein dem Leben förderliches Gut zu betrachten²¹⁷⁾. An die Stelle von Kunst und Wissenschaft ward von den Skeptikern die Empirie gesetzt, welche lediglich den Bedürfnissen des Lebens dienlich, nicht das Sein der Dinge oder die verborgenen Ursachen der Erscheinungen zu ergründen unternehmen sondern sich begnügen sollte, kraft der dem Menschen verliehenen überleitenden Vorstellung (*μεταβατική φαντασία*), die Abfolge der Erscheinungen zu beobachten, um aus den früheren zur Vermuthung über die demnächstigen zu gelangen; ohne jedoch was sich auf die Weise ergebe, als feststehende Meinungen sich anzueignen²¹⁸⁾. Daher richtet Sextus in der skeptischen Erörterung der fünf sogenannten Künste durchgängig seine Angriffe gegen ihre theoretische Begründung, die zu Grunde gelegten Principien und die theoretische Form, ohne die Unentbehrlichkeit derselben für die Lebensführung im geringsten zu verkennen; nur sollen sie innerhalb der Grenzen der Anwendung sich halten²¹⁹⁾. Sehr begreiflich daß er diese von ihm gesteckte Grenze dennoch nicht selten überschreiten mußte. So mußte die

ἀρκεῖ γὰρ οἷμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν κτλ. vgl. 244. I, 219.

216) Hypot. II, 256.

217) Hypot. I, 24 καὶ ἦν (ἐθῶν καὶ νόμων παράδοσιν) τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθόν κτλ. III, 2 τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φημὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτούς φημεν.

218) Math. VIII, 288. — Daher der stehende Vorbehalt, *ταῦτα δὲ πάντα φημὲν ἀδοξάστως*, Hyp. I, 24 und häufiger.

219) Statt weiterer Citate beziehe ich mich auf Ritter IV, 299 ff.

pyrrhonische Skepsis durch das jedesmal als wahrscheinlich Erscheinende sich leiten lassen und konnte nur gegen den Versuch theoretischer Begründung desselben ihre Angriffe richten ²²⁰).

9. Doch waren die Grenzlinien schwer festzuhalten. Favorinus aus Arelate, unter Kaiser Hadrian und Lehrer des Gellius, scheint zwischen akademischer und pyrrhonischer Skepsis geschwankt zu haben. Hatte er auch über die pyrrhonischen Tropen, vermuthlich als Historiker, geschrieben ²²¹), so hat doch andres von ihm Angeführte, wie Empfehlung der dialektischen Methode und die Bestreitung der erfassenden Vorstellung ²²²), ein mehr akademisches Gepräge und er selber scheint sich zur akademischen Schule gerechnet zu haben. Es wird ihm Wankelmuth in seinen Lehren vorgeworfen und er mochte wohl überhaupt mehr Rhetor und Literat als Philosoph gewesen sein, ohngeachtet ihm diese Bezeichnung beigelegt wird ²²³). Um so eher konnte er von der damaligen Strömung der Effektiv ergriffen werden, die jenem Schwanken zu Grunde gelegen haben mag.

220) Math. VII, 435 sqq.

221) Gell. XI, 5, 5 sqq. Philostr. vit. Sophist. I, 4. Diog. IX, 87. Diog. führt häufig seine ἀπορηματοειύματα und παιοδοαπής ιστορία an.

222) Galen. de opt. disc. o. l. ib. drei Bücher desselben περὶ τῆς καταληπτικῆς γαρτασίας angeführt. — Gell. XX, 21. Galen. l. l.

223) Galen. l. l. — Als Rhetor bezeichnet ihn was Gell. XVII, 12 von ihm anführt, als Literat was Diogenes den oben (221) erwähnten Werken entlehnt hat. — Gell. u. Philostr. a. d. angef. St.

Vierter Abschnitt.

Die Effektiv und Synkretistik.

Wir haben gesehen wie der Einfluß des Plato und Aristoteles in der dritten Entwicklungsperiode der griechischen Philosophie mehr und mehr zurückgetreten war, wie selbst die Skepsis der neueren Akademiker und der Pyrrhonier die Lehrgebäude jener Männer keiner eindringlichen Kritik unterzogen hatte. Hätte aber der überlegene Geist solcher Männer auf die Vänge verkannt werden können? Nur die Epikureer verharrten bis zum Untergang ihrer Schule in gänzlicher Ablehr von der durch Plato und Aristoteles eröffneten Bahn der Forschung; hätten sie ja bei Annäherung an dieselbe den Standpunkt materialistischer Lustlehre gänzlich aufgeben müssen. So vermieden sie auch ernstliche Befehdung des platonisch-aristotelischen Lehrgebäudes und richteten ihre Angriffe und ihre Vertheidigung gegen die Stoiker, mit denen stammverwandt, sie es leichter aufnehmen konnten. In der Stoa begann zuerst Annäherung an die Philosophie der vorangegangenen Periode. Zur Gemeinschaft mit ihr in wesentlichen Punkten ihrer Lehren, kam ihr freier, auf fernere Entwicklungen ihres Lehrgebäudes bedachter Geist hinzu und vielleicht auch das Bedürfnis ihre starren Formen den auf umfassende Bildung und auf lebendige Anwendung der Lehren im wechselvollen Handeln bedachten Römern zugänglicher zu machen.

I. So hören wir denn daß schon Panätius aus Rhodos, der Freund des Scipio Aemilianus und des Valius, den Plato, Aristoteles und seine nächsten Nachfolger hoch hielt und in seinen

Schriften häufig anführte (ob. S. 151, 333), die Annahme eines periodischen Wechsels von Weltzerstörung und Wiedererzeugung als unerweislich aufgab und damit zugleich die auf eine bestimmte Zeitperiode beschränkte Fortdauer der Seele, ohne jedoch die Unsterblichkeit derselben anzuerkennen¹⁾; daß er ferner die von den früheren Stoikern bemäntelte Zweiheit von Geist und Stoff in seiner Psychologie bestimmter hervorhob, indem er das Fortpflanzungsvermögen auf Naturkraft (*φύσις*), im Unterschiede vom höheren Seelenleben (*ψυχή*), zurückführte²⁾, — eine der älteren Stoa fremde Unterscheidung. In seinen gegen die Mantik geltend gemachten Zweifeln scheint er mit Carneades zusammengetroffen zu sein³⁾ und noch freier in der Ethik die Schranken durchbrochen zu haben, wodurch die ältere Stoa von den platonisch-aristotelischen Lehren sich sondern wollte. Zwar darf man, glaube ich, nicht sagen daß er nur vom Angemessenen (*καθῆκον*), nicht vom schlechthin Sittlichen (*κατόρθωμα*), habe handeln wollen⁴⁾, wohl aber daß er den überspannten Begriff vom Weisen und seinem Wissen um die Uebereinstimmung seiner Handlungen mit den Gesetzen der Weltordnung beseitigt habe (ob. S. 150 ff.). Wahrscheinlich auch daß er in seiner Unterscheidung theoretischer und praktischer Tugenden, sowie in der Beschränkung oder näheren Bestimmung des Begriffs der Apathie⁵⁾, dem Aristoteles sich angenähert habe.

2. Ohngleich entschiedener scheint sein Schüler Posidonius

1) Cic. Nat. D. II, 46. Philo de incorruptib. Mundi 947, c. vgl. Zeller 82 f., 4. — Cic. Tusc. I, 32.

2) Nemes. de Nat. Hom. c. 15.

3) Cic. Off. I, 7. vgl. II, 42. Zwar behauptet Cicero nicht wie Diog. VII, 149, daß Pan. die Mantik gänzlich verworfen habe, sondern *adhibere se dixit*, jedoch zugleich: *sed a Stoicis . . . degeneravit Panaetius*, ib. I, 3.

4) Zeller S. 346.

5) Diog. 92. — Gell. XII, 5, 10. Auf die Angabe, Diog. 128, Pan. und Posidonius hätten die Selbsterregbarkeit der Tugend gelängnet, und auf die erstere beigelegte Unterscheidung naturgemäßer und naturwidriger Lust, Senat. Math. XI, 73, lege auch ich kein sonderliches Gewicht.

aus Apamea in Syrien, Rhodier von dem Schauplatz seiner Lehrthätigkeit genannt⁶⁾, Anwendung von den Lehren der früheren Philosophie zur Verjüngung der Stoa gemacht zu haben. Er hatte den Timäus des von ihm hoch verehrten Plato ausgelegt⁷⁾, und sehr zu bedauern daß wir nicht erfahren, in welcher Weise er die platonische Kosmologie mit der stoischen auszugleichen oder letztere durch erstere umzugestalten versucht habe. Auch auf die Pythagoreer⁸⁾, auf Demokritus und Aristoteles⁹⁾ war er zurückgegangen. Entschiedenere Abkehr von der älteren Stoa aber zeigt sich in der Art, wie er, wahrscheinlich im Anschluß an Panätius, die Zweitheil im Seelenleben hervorhob und behauptete daß der Kampf der Vernunft mit den Affekten eine ursprüngliche Verschiedenheit der wirkenden Kräfte voraussetze. Er war hier aus Scheu einer offenbar falschen Lehre der andren Stoiker zuzustimmen¹⁰⁾, besonders dem Chrysippus entgegengetreten, welcher um den Satz aufrecht zu halten, daß die im Herzen ihren Sitz habende Vernunft auch Grund der Affekte sei und eben darum diese bei den Thieren sich nicht fänden, sich auf die Krankheiten berufen hatte, denen auch gesunde Körper unterworfen seien. Posidonius hatte diese Vergleichung mit Recht zurückgewiesen¹¹⁾. Eben so die Zurückführung des Af-

6) Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Lugd. 1810. Posidonius soll vier und achtzig Jahre alt geworden und nach Bake's Rechnung (p. 9) in d. CLXI Ol. geb., in d. CLXXXII, nicht lange nach 703 a. U. C. gestorben sein. Ueber f. weiten Reisen s. denselben p. 11 sqq.

7) Sext. Math. VII, 93. Plut. Anim. procreat. 22 u. c. And. f. Bake 238 sqq.

8) Namentlich in der Auslegung des Timäus und, wie es scheint, nicht ohne Hineinigung zur pythagorischen Zahlenlehre (7).

9) Seneca Ep. 90. — Strabo II, 3 extr. πολλὸν γὰρ ἐστὶ τὸ ἀτιολογικὸν παρ' αὐτῷ καὶ τὸ ἀριστοτελεῖν.

10) Galen. de Hippocr. et Plat. V, 1. 285, 39. Βασίλ. ὁ Ποσειδώνιος . . . ἀδισθεὶς συναγορεύσαι ψευδεὶ φανερώς δόγματι τῶν ἄλλων Στωϊκῶν. Posidon. bestritt Chrysippus' vier Bücher περὶ παθῶν mit großer Ausführlichkeit.

11) Galen. l. I. V, 2. 285, 48. vgl. Bake p. 215 sqq.

fektes als überschießenden Triebes auf falsches Urtheil (*ὑπόβρις*) oder auf Schwäche des Geistes, — auf Dichterstellen und die Geschichte sich berufend. Wie sollten auch die gegenjählich wirkenden Kräfte aus ein und derselben Quelle, und wie die Affekte bloß aus Vorstellungen von Gütern und Uebeln abzuleiten sein, da diese in sehr verschiedener Weise, oft auch affektlos, vorkommen, mit oder ohne eingreifende Vernunftthätigkeit¹²⁾. Im Rückgang auf die Pythagoreer, auf Plato, Aristoteles und selbst auf Zeno und Cleanthes, unternahm er zu zeigen, daß der Grund der Affekte nur in den Erregungen der vernunftlosen Vermögen, deren er mit Plato zwei, das begehrlche und zornartige annahm, zu finden sei. Sie sollen verschiedene vom Herzen ausgehende Vermögen einer und derselben Wesenheit sein und die Verschiedenheit des Zornmuthes und des Lusttriebes, mithin der Affekte, schon bei den Thieren, so wie bei kleinen Kindern und Erwachsenen sich finden; leidenschaftlicher Zug oder Bewegung (*παθητικὴ ὁλκή, κίνησις τοῦ παθητικοῦ*) oft auch Grund falscher Annahmen sein und wiederum die Affekte durch eigenthümliche Mischungsverhältnisse (*ἡρώσεις*) des Körpers bedingt werden, wie sich in den physiognomischen Erscheinungen bewähre¹³⁾. Jedoch unterschied er psychische und körperliche Affekte, deren letztere nicht von der Seele ausgehend, die Seele ergriffen, erstere nicht vom Körper ausgehend, auf den Körper zurückwirkten¹⁴⁾.

Von der richtigen Einsicht in die Affekte werde, war Posidonius überzeugt, auch die Lehre vom Guten und Bösen, von den

12) Galen. IV, 3. 277, 41. c. 6. 283, 30. 284, 20 sq. c. 5. 280, 41. 48 sqq. vgl. Bake p. 199 sqq.

13) Galen. VIII, 1. 319, 20. IV, 4. 279, 35. c. 3. 277, 41. IV, 7. 284, 52. V, 6. 292, 55. 7. 295, 9. 6. 292, 33. V, 1. 285, 23.

14) Galen. VI, 2. 298, 30 ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἶδη μὲν ἢ μέση τῆς ψυχῆς οὐκ ὁνομάζουσιν, δυνάμεις δ' εἶναι φασὶ μίαν αἰσῶς ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένην. vgl. V, 7. 295, 9. — ib. IV, 7. 284, 42. V, 3. 290, 62. ib. 33. c. 5. 291, 5. 292, 40.

15) Plut. fr. ulrum animae an corporis libido c. 6. V, 2. 8. Wyttenb. Lips.

Endzwecken und den Tugenden bedingt¹⁶⁾, und er machte Anwendung davon in der näheren Bestimmung des stoischen Grundsatzes vom naturgemäßen Leben. Der Grundsatz darf nicht auf die sinnlichen Seelenthätigkeiten bezogen werden, die Ursache der Affekte, die nur zum inneren Zwiespalt (*ἀνομολογία*) und zum unseligen Leben (*κακοδαίμων βίος*), zum Leben der Lust oder Abwehr von Störungen, führen können. Dieser falschen Fassung ist der Grundsatz ansgesetzt, wenn man darunter Befriedigung der ersten Naturbedürfnisse (*τῶν πρώτων κατὰ φύσιν*) versteht; solche folgt zwar mit Nothwendigkeit dem Endzweck, und läßt sich, richtig verstanden, sehr wohl mit ihm vereinigen¹⁷⁾. Daher denn mindestens Posidonius ganz wohl hätte behaupten können, die Tugend bedürfe der Gesundheit, Stärke und der äußeren Mittel¹⁸⁾. Erste Bedingung der Glückseligkeit ist vielmehr zu Nichts durch die vernunftlosen, unseligen und ungöttlichen Seelenimpulse bestimmt zu werden, und stets dem uns eingeborenen Dämon zu folgen, der gleicher Natur mit dem die ganze Natur durchwaltenden sei¹⁹⁾. Auch die Erscheinung daß die Affekte durch Zeitdauer ermäßigt werden, weiß Posidonius besser als Chrysippus, in Folge seiner oder der platonischen Ableitung derselben, zu erklären; wie sollte die Vorstellung von Gütern und Uebeln durch Zeitdauer verändert und der daraus abgeleitete Affekt vermindert werden? Eben so vermochte Posidonius die besänftigende und erregende Wirkung der verschiedenen Musikweisen und daß es zur Einwirkung der Vernunft auf die vernunftlose Seele der Versümmlichung (*ἀναζωγράφησις*) bedürfe, von seiner Annahme über die Affekte aus, besser zu erklären²⁰⁾.

16) Galen. VIII, 1. 319, 23. V, 291, 29.

17) Clem. Al. Strom. II, 416, 6. Gal. V, 6. 291, 32 sqq. b. Bako p. 223 sq. 225 sqq.

18) Diog. VII, 128. vgl. Ann. 5.

19) Ann. 16. Gal. V, 6. 291. 49 *μὴ μέντοι γὰρ τὸ κατὰ φύσιν τῶν κατὰ τὴν ἁλὴν φύσιν συμβαινόντων ἔστιν*. Ich sehe nicht recht, ob Posidonius diese stoische Formel beseitigt oder nur richtiger verstanden wissen will.

20) Galen. V, 6. 292, 23. — 292, 5. — 292, 15.

Von den Angaben über die Ethik des Posidonius ist nur noch anzuführen, daß auf ihn die wahrscheinlich dem Aristoteles nachgebildete Unterscheidung theoretischer und praktischer Tugend, und von dogmatischer und paränetischer Sittenlehre zurückgeführt wird ²¹⁾. Andre Abweichungen von der älteren Stoa waren, so weit wir Kunde davon haben, unerheblich ²²⁾, so wie er auch in der Physik, jedoch mit sorgfältiger Beachtung der aristotelischen Lehren ²³⁾, sich jener angeschlossen zu haben scheint; selbst ihre Theorie von der Mantik vertrat er unbedeutlich ²⁴⁾. Und doch dürfen wir sagen, daß er einen neuen Geist in der Stoa zu wecken versuchte, den Geist einer auf die Thatfachen und ihre Ursachen ²⁵⁾ gerichteten Forschung, welche über Physik, Mathematik und Astronomie, Meteorologie, Geographie in ihrem physisch-mathematischen Theile und als Länder- und Völkerkunde, so wie über Geschichte, Grammatik und Poesie sich erstreckte. Vieles hatte er ohne Zweifel auf seinen umfassenden Reisen selber gesehen und erfahren. Doch blieb Philosophie der Mittelpunkt seiner Bestrebungen; auch die Künste, selbst die des täglichen Lebens, ordnete er ihr unter ²⁶⁾. Hinnneigung zur Eklettik scheint in der Warnung sich auszusprechen, durch Zwiespalt innerhalb der Philosophie vom Studium derselben sich nicht ab-

21) Diog. V, 92. — Senec. Ep. 95.

22) Bako p. 185 sqq.

23) Ob Posidonius in der Verwerfung der Unendlichkeit des leeren Weltraumes und in der Umbildung der Lehre vom periodischen Wechsel der Weltzerstörung und Neubildung, dem Aristoteles sich angeschlossen habe, wage ich nicht zu entscheiden (s. die betreffenden St. b. Bako p. 50. 53 sqq.); durchgängige kritische Benützung der aristotelischen Schriften zeigt sich in den Angaben aus dem weitestehenden Gebiete der Physik des Posidonius.

24) Cic. divin. I, 55 Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo . . ., deinde a fato deinde a natura vis omnis dirigendi ratioque repetenda ib. 57 Posidon. esse censet in natura signa quaedam rerum futurarum. vgl. ib. II, 15. I, 30. Ueber seine Annahme der *εἰσαγωγή*, Cic. de Fato 3 vgl. ob. S. 118, 233.

25) Seneca Ep. 88. 90.

schrecken zu lassen, da man aus gleichem Grunde auf das ganze Leben verzichten müsse²⁶⁾.

II. Wie aber hätten die Akademiker, bei unbefangener Rückkehr zu den platonischen Dialogen, nicht inne werden sollen, daß ihre Skepsis in denselben keinen Anhalt finde? Zwar Philo aus Larissa, Schüler des Mitomachus, im mithridatischen Kriege nach Rom gekommen und von Cicero gehört, Urheber der sogenannten vierten Akademie, stellte noch den Unterschied der älteren und neueren Akademie in Abrede und scheint den Standpunkt der letzteren festzuhalten bestrebt gewesen zu sein²⁷⁾, beschränkte jedoch die Skepsis, indem er die Erkennbarkeit der Dinge nicht an sich, sondern nur vermittelt der ergreifenden Vorstellung der Stoiker bestritt, nach Widerlegung der akademischen Zweifel sich sehnte und ein augenscheinlich der Natur nach Wahres (*perspicuum*, *εναργές*), im Unterschiede vom schlechtthin Gewissen, anerkannte²⁸⁾. Sein Hauptaugenmerk aber scheint auf Ethik gerichtet gewesen zu sein, im Anschluß an welche er die ganze Philosophie nach vier Gesichtspunkten behandeln wissen wollte, nach dem protreptischen, dem therapeutischen, dem der richtigen Lebensführung und dem hypothetischen (kasuistischen)²⁹⁾. Auch war er mindestens eben so sehr Rhetor als Philosoph und pflegte seine Vorträge durch Dichterstellen zu würzen³⁰⁾.

26) Diog. VII, 129.

27) Cic. Acad. II, 6, de Orat. III, 28. Brut. 89. Ep. ad Div. XIII, 1 u. A. — Cic. Acad. I, 4.

28) Sext. Hypot. I, 235 οἱ δὲ περὶ φλωρά φασιν ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ στοικῷ κριτηρίῳ, τοιούτοις τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πρόγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά. Numen. d. Euseb. Pr. Ev. XIV, 9 . . . ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτῶν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία, πολλὴν δὲ τ' ἔχων ἥδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεδύμει . . τῶν ἐλεγχόντων τυχεῖν κτλ. — Cic. Acad. II, 11, 12, ohne jedoch *veri et falsi notam* anzuerkennen.

29) Stob. Ecl. II, 40 sq.

30) Cic. Tusc. II, 3. Auch die Beschuldigung des Antiochus, daß das Buch des Philo mit dessen Vorträgen in Widerspruch stehe (Acad. II, 4) kann schwerlich ganz grundlos gewesen sein. — Tusc. II, 11.

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

2. Antiochus aus Askalon, langjähriger Schüler des Philo, Begleiter des L. Lukullus und gleichfalls von Cicero und anderen hervorragenden Römern geschätzt, Urheber der sogenannten fünften Akademie, brach entschieden mit der akademischen Skepsis, welcher er früher gehuldigt hatte³¹⁾. Er griff sie an ihrem empfindlichsten Punkte an, an der Lehre vom Wahrscheinlichen, welches die neuere Akademie an die Stelle der Wahrheit hatte setzen wollen. Er zeigte daß die Entscheidung zwischen Wahrscheinlich und Unwahrscheinlich das Bewußtsein vom Wahren nothwendig voraussetze³²⁾, und stellte, gleichwie die Stoa, die Unentbehrlichkeit einer zweifellosen Entscheidung zum Behufe des Handelns ins Licht³³⁾; nicht minder die Möglichkeit und Nothwendigkeit zu wahren allgemeinen Begriffen zu gelangen, als Bedingungen der Fertigkeiten, der Künste und gegenseitiger Verständigung im Denken³⁴⁾. Auch das Zeugniß der Sinne, ihre Gesundheit und genaue Beachtung der erforderlichen Vorsichtsmaßregeln vorausgesetzt, nahm er in Schutz³⁵⁾. Gegen den von der Ähnlichkeit der Dinge für ihre Unerkennbarkeit hergenommenen Grund machte er geltend, daß aus der Ähnlichkeit nicht Ununterscheidbarkeit folge³⁶⁾ und hob den Widerspruch hervor, in welchen die Skepsis sich verwickelte, indem sie durch die Behauptung von der Ohnmöglichkeit zur Gewissheit zu gelangen, die Möglichkeit selber anerkenne³⁷⁾, — ein Argument, dessen sich

31) Cic. Acad. I, 3. II, 2. 4. 33. — Sext. Hyp. I, 235. Numen. ab Euseb. XIV, 9. — Cic. Acad. II, 19. 22. — Cicero berührt nicht neben dem gegen Philo gerichteten Buche auch die Vorträge des Antiochus.

32) Cic. Acad. II, 11 sqq. sehr ausführlich, nur nicht in bester Ordnung, erörtert, vgl. 10. 8.

33) ib. 8. 12. Der dem Menschen eingepflanzte Sinn für Erkenntniß oder Wahrheit wird gleichfalls geltend gemacht, ib. 10.

34) ib. 7.

35) ib. 7. vgl. 15 sqq.

36) ib. 16 sq.

37) ib. II, 14. 34. vgl. 9. Auch die Anwendung von Eintheilungen, Definitionen und Beweisführungen wird als Zugeständniß Dessen was man bestreite, hervorgehoben, ib. 14.

demnächst, wie wir gesehen haben, die pyrrhonische Skepsis bemächtigte (S. 250 ff.). Eben aber der Skepsis ihr vom Widerstreit der verschiedenen philosophischen Lehrgebäude unter einander hergenommenes Argument zu entziehen, versuchte er, zu zeigen, daß die in ihnen einander aufhebenden Behauptungen nur untergeordnete Punkte oder den Ausdruck betrafen und in der Hauptsache Einstimmigkeit unter ihnen statt finde³⁸⁾. Auch die bis dahin von der Akademie heftig befehdete Stoa sollte nur eine verbesserte Form der altakademischen Lehre sein, welcher Antiochus, besonders in der Erkenntnißlehre, sich anschloß, und wohl nicht bloß sich angeschlossen zu haben beschuldigt ward³⁹⁾. Zur Bewährung jener Behauptung versucht er sich an dem Aufbau eines aus Bruchstücken der drei Hauptsysteme (das epikureische wird von vorn herein beseitigt) musivisch zusammengesetzten Lehrgebäudes. Daß das platonische und aristotelische einander keinesweges entgegengesetzt waren, ist ihm und der folgenden Effektiv zuzugeben; aber das Verhältniß derselben zu einander hat Antiochus nicht eingesehen, nicht erkannt daß Aristoteles um was Plato begonnen hatte, weiter aus- und fortzubilden, obgleich einverstanden mit ihm in der wesentlichen Grundanschauung, nicht bloß in einzelnen Bestimmungen von ihm sich entfernen sondern in allen drei Haupttheilen der Philosophie einen neuen Weg der Forschung einschlagen mußte. Sollten ja die hyperphysischen Principien Plato's, die Ideen, in solcher Weise gefaßt werden, daß sie im Stande den Erfahrungen zu sicherem Anhalte zu dienen. Seine Aufgabe war einen neuen Grund zur Erkenntniß der Welt der Dinge zu legen. Antiochus begnügt sich als beiden gemeinsam hervorzuheben, daß sie Kraft und Stoff, ein

38) Acad. I, 4 una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum. vgl. c. 5. 6. II, 5. Fin. V, 3. 5.

39) Acad. II, 5 a quibus (Peripateticis et Academicis) Stoici ipsi verba magis quam sententia dissenserunt. vgl. I, 4. 9. 12. Fin. V, 8. 25. N. D. I, 7. — Acad. II, 43 erat quidem (Antiochus) . . . germanissimus Stoicus. vgl. c. 45. 46 a Chrysippo pedem nusquam.

Wirkendes und Leidendes unterschieden und beide auf diese Zweifelt die Körper und Qualitäten zurückgeführt hätten⁴⁰⁾; als besonderes Eigenthum des Aristoteles erkennt er nur das fünfte Element, den Aether, an. Lehren von solcher unbestimmten Allgemeinheit konnten denn freilich auch bei den Stoikern gefunden werden; nur hätten sie, wird bemerkt, das fünfte Element wieder fallen lassen und alle Wirklichkeit auf das Körperliche beschränkt⁴¹⁾. Eben so konnte man mit Uebergehung der sondernden Unterschiede, die Lehre von der die Welt bewegenden und beseelenden Vernunft, als letztem Grunde der Erkenntnisse, in allen drei Systemen wiederfinden⁴²⁾, und sogar den stoischen Sensualismus in der platonisch-aristotelischen Erkenntnißlehre⁴³⁾. Auch dem Antiochus galt, gleich den Stoikern, Logik und Physik nur als Vorbau der Ethik und letztere scheint er denn auch am ausführlichsten abgehandelt zu haben⁴⁴⁾. Rückichtlich des Principis vom naturgemäßen Leben⁴⁵⁾

40) Acad. I, 6. In eo quod efficeret vim esse censebant, in eo autem quod efficeretur materiam quandam, in utroque tamen utrumque... sed quod ex utroque id iam corpus et quasi qualitatem quandam nominabant cet. — eine augenscheinlich stoisch gefärbte Auffassung.

41) ib. c. 7. 11.

42) ib. c. 7. — c. 8 mentem volebant rerum esse iudicem; solam censebant idoneam cui credoretur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex et uniusmodi et tale quale esset. c. 9 Aristoteles primus species, quas paulo ante dixi, labefactavit, quas mirifice Plato erat amplexatus, ut in his quiddam divinum esse diceret... Sed Zeno... corrigere conatus est disciplinam.

43) ib. c. 8 quamquam oriretur a sensibus (tertia philosophiae pars), tamen non esse iudicium veritatis in sensibus. Mentem (42) cet. Ueber die stoische Auffassung s. c. 11.

44) ib. 5 fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex; una de vita et moribus, altera de natura... tertia de disserendo. c. 9 maxime necessaria pars philosophiae. vgl. Fin. V, 4, wo Cicero gleichfalls dem Antiochus folgt, s. ib. c. 3. Acad. I, c. 5 morum autem putabant studia esse... in quibus erat philosophia ipsa.

45) Acad. I, 5 ac primam partem illam (44) bene vivendi a natura petebant... constituiebantque extremum esse rerum expetendarum et

wollte er im Anschluß an Philo, und im Grunde auch an die Stoiker Panätius und Posidonius, das Sinnen- und Vernunftwesen bestimmt gesondert wissen und auch jenem sein Recht angedeihen lassen, da der Mensch aus Seele und Leib bestehe⁴⁶⁾. Die Erreichung aller geistigen, körperlichen und äußeren Güter sollte daher als Endziel unsrer Bestrebungen von allen drei Systemen anerkannt sein⁴⁸⁾. Dem sich anschließend will er jedoch den Werthunterschied dieser verschiedenen Bestandtheile des höchsten Gutes beachtet und diejenigen vorgezogen wissen, welche die vollkommeneren und in ihrer Art löblicheren seien⁴⁷⁾. Es scheint ein Mittelweg zwischen den Lehren der Stoiker und Peripatetiker gefunden werden zu sollen, und mit der Anerkennung, daß in der Tugend allein die Glückseligkeit bestehe, soll zum glücklichsten Leben doch auch noch der Besitz von Schönheit, Gesundheit, Stärke gehören, als Güter, die um ihrer selber willen begehrt würden⁴⁹⁾. Dabei wollte er sehr wesentliche Bestandtheile der stoischen Ethik, das Ideal und die Apathie des Weisen, den unbedingten Gegensatz zwischen Weisen und Thoren, aufrecht halten, ohne jedoch Gleichheit aller Sünden zugeben zu wollen⁴⁹⁾. Zweifelhaft freilich bleibt, ob oder wie viel Cicero den weiteren Erörterungen (besonders in *de Finibus*) vom Eignen zugemischt habe.

III. Und die Peripatetiker? Auch sie scheinen der synkretistischen Richtung der Zeit nicht ganz fremd geblieben zu sein, wenn Diodorus von Tyrus, der Nachfolger des Kritolaus, und schon vor ihm Hieronymus, in der Begriffsbestimmung des

finem bonorum, adeptum esse omnia e natura, et animo et corpore et vita. eet. c. 6 utrisque (Academicis et Peripateticis) hic bonorum finis, adipisci quae essent prima natura eet. c. 10 Zeno . . . omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute (posuit) . . . omnes virtutes in ratione ponebat, . . . nec virtutis usum, sed ipsum habitum per se esse praeclarum. vgl. Fin. V, 9 sqq.

46) Fin. V, 13. 16. 17. 21 u. a.

47) Acad. I, 5. Fin. V, 12. 17 u. a.

48) Fin. V, 5. 24. 25. — Acad. I, 6. II, 43. Fin. V, 27. 24.

49) Acad. II, 44. 43.

höchsten Gutes, der Tugend die Schmerzlosigkeit hinzusetzen⁵⁰). Die peripatetischen Zeitgenossen der zuletzt genannten Akademiker, wie Kratippus, der Lehrer des jüngeren Cicero, müssen von geringer Bedeutung gewesen sein⁵¹). Dagegen liegt uns in dem Buche von der Welt (*περι Κόσμου*) ein nicht unerheblicher Versuch vor, aristotelische Lehren mit stoischen Bestandtheilen zu durchsetzen. Daß das Buch dem Aristoteles nicht gehören könne, ist längst anerkannt, aber nicht nur nicht der Verfasser desselben, sondern auch die Zeit seiner Abfassung noch nicht ausgemittelt worden. Daß stoische Vorstellungsweisen eingewebt sind, leidet keinen Zweifel, jedoch auch nur eingewebt; den Grundton bilden aristotelische Lehren, und fast unverkennbar ist die Absicht, das Buch als ein aristotelisches erscheinen zu lassen. Mit Recht ist daher die sehr gelehrt durchgeführte Annahme Jannas⁵²) zurückgewiesen worden, Chrysippus sei der Verfasser desselben; eben so die Vermuthung, es gehöre dem Posidonius⁵³), oder gar, es sei eine griechische Rückübersetzung der Schrift des Apulejus und diese das Original, nicht die lateinische Uebersetzung des griechischen Textes⁵⁴). Man darf mit Sicherheit dafür halten daß es der Zeit der beginnenden Synkretistik angehöre⁵⁵). Im Uebrigen sind die

50) Cic. Fin. V, 5. — ib. II, 6. Acad. II, 42.

51) Fin. III, 12 . . est enim eorum (Peripateticorum) consuetudo dicendi non satis acuta propter ignorationem dialecticae. — Off. I, 1. Ep. ad Div. XII, 16. Cic. Tim. c. 1. Kratippus' theilweise Rechtfertigung der Weißsagung (Divin. I, 3. 32) scheint sehr schwach gewesen zu sein. Von Staseas aus Neapel redet Cicero ziemlich geringschätzig.

52) In den Beiträgen zur griechischen und römischen Literaturgeschichte I, 144 ff. vgl. Spengels heidelberger Programm 1842. Gieseler in der Zeitschrift für Alterthumswissenschaft. 1838, St. 146 ff.

53) Ideler, in Arist. Meteorologica II, 286; dagegen Spengel a. a. O. p. 17. vgl. Bake, Posidonius 237 sq.

54) Stahl, Aristoteles bei den Römern 169 ff.; dagegen Spengel ib. p. 10 und Hildebrand, Apuleii Opera I, XLIV sq.

55) Ich begnüge mich hier auf Zellers gründliche Erörterungen III, 355 ff. zu verweisen.

Peripatetiker von Cäsars Zeit an, wie Sosigenes, Nikolaus Damascenus, Andronikus Rhodius und dessen Schüler Boëthius, ja, durch das erste und zweite Jahrh. u. Zeitr. hindurch, fast lediglich mit der Berichtigung und Auslegung der zu neuer Anerkennung gelangten aristotelischen Schriften, mit ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe der Stoiker und Akademiker beschäftigt und fast durchgängig bestrebt Aristoteles' und Plato's Lehren aus einander zu halten ⁵⁶).

IV. Schon nach Ende des ersten punischen Krieges fand griechische Literatur allmählig Eingang in Rom. Nachdem bereits Nævius im Epos, Trauerspiel und Lustspiel, nach griechischen Mustern sich versucht hatte, trat Plautus (254—184 v. Chr.) mit seinem der neueren attischen Komödie mit Geist und Witz nachgebildeten Lustspiel hervor. Im Trauerspiel ward von Quintus Ennius (239—169) vorzüglich Euripides nachgeahmt; sein Epos hatte der Verherrlichung römischer Thaten sich zugewendet. Mit dem griechischen Drama zogen zugleich Anflänge an Philosophie in Rom ein. Ennius will nur an ihr nippen, nicht sich in sie versenken, der censorische Kato sie verbannt wissen; selbst den Sokrates hält er für einen Schwärzer, der am Glauben gesrevelt habe und mit Recht hingerichtet sei. Und wohl begreiflich dieser Eifer für alten Glauben und alte Sitte; denn die von Ennius ins Lateinische übertragenen sogenannten heiligen Denkschriften des Cuhemerus (300 v. Chr.) und ähnliche Bücher drohten allen durch die Sitte geheiligten religiösen Glauben zu untergraben. Doch konnte selbst Kato der griechischen Bildung und Philosophie sich nicht erwehren. Andre hervorragende Römer, Scipio Aemilianus und seine Familie, Vellius u. A. traten mit geistreichen Griechen, wie Panätius, in engere Verbindung und die Erscheinung der drei philosophischen Gesandten Athens (155 v. Chr.) machte griechische Phi-

⁵⁶) vgl. m. Abhandl. über das aristotelische Organon und die griechischen Ausleger desselben, in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften v. J. 1833. S. 275 ff.

losophie zum Lieblingsstudium der jungen Römer⁵⁷⁾. So entstand ein lebhafter Verkehr zwischen Rom und Griechenland; es ward Sitte daß junge vornehme Römer zur Vollendung ihrer Erziehung längere oder kürzere Zeit in Athen verweilten, wo die verschiedenen Philosophenschulen, die Epikureer, Stoiker, neueren Akademiker und Peripatetiker, sie für sich zu gewinnen strebten. Schon vor Cicero übersehte und bearbeitete man philosophische Schriften in römischer Sprache, unbeholfen genug, wie es scheint⁵⁸⁾; in der That bedurfte es auch keiner Uebersetzung; fast jeder gebildete Römer las und sprach damals griechisch. M. Tullius Cicero aber beabsichtigte die Philosophie in Rom einzubürgern und die lateinische Sprache für sie auszubilden. Begreiflich behielt der vielbeschäftigte Staatsmann und Redner nicht Zeit in philosophische Forschung tiefer einzugehn, war auch wohl schwerlich von Natur darauf angelegt. Es lag ihm daran zu einigermaßen umfassender Einsicht in die hauptsächlichen philosophischen Probleme und zu eignem Urtheile darüber zu gelangen, sie nach dem Muster der Griechen darzustellen. Er nennt, mit schwerlich ernstlich gemeinter Bescheidenheit, seine Bücher Abschriften⁵⁹⁾, und freilich war er in kein System der griechischen Philosophie so tief eingedrungen wie Pufretius in das epikureische. Zwar hatte er die Dialogen Plato's einiges Aristotelische, Schriften des Theophrast u. A. fleißig gelesen, vorzugsweise jedoch benutzte er die Schriften und Vorträge zeitgenössischer Griechen. Wie wenig wir auch Ciceros philosophische Bücher mit denen der großen griechischen Philosophen vergleichen oder gar ihnen an die Seite stellen dürfen, immer noch bleibt ihr Werth ein bedeutender, nicht bloß wegen der Vollendung der Darstellung

57) s. Th. Mommsens römische Geschichte I, 860 ff. 864. 929 ff. II, 418 ff. 437.

58) Ciceron. Tusc. I, 3.

59) ad Attic. XII, 52 ἀπόγραφα sunt; minore labore sunt; verba tantum affero quibus abundo. vgl. jedoch Fin. I, 2. 3. Offic. I, 2. In einigen Beziehungen die Griechen übertroffen zu haben, rühmt er sich selber (60).

und in so fern sie uns einen Einblick in manches aus der Entwicklungsgeschichte der griechischen Philosophie anderweitig uns nicht mehr Zugängliche eröffnen, sondern vorzüglich als Denkmäler der damaligen philosophischen Bewegungen. Wäre mehr von den gleichzeitigen griechischen Schriften erhalten, so würde die Vergleichung wahrscheinlich zu Cicero's Vortheil ausfallen und in Beziehung auf die Philosophen der dritten Periode möchte er mit Recht sich rühmen, sie in Manchem übertroffen zu haben, namentlich im Ausdruck und in der Anordnung⁶⁰⁾; auch von der dilettantischen Philosophie der folgenden Zeiten können wir nur Weniges seiner Behandlungsweise an die Seite stellen.

2. Fragen wir nach der durchgreifenden Richtung seiner Philosophie, so ist die Beantwortung der Frage nicht leicht. Nach seinem eignen Zeugniß hatte Cicero von früh an der Philosophie, wenn auch zunächst als der Mutter vollkommener Beredsamkeit⁶¹⁾, mit Liebe sich zugewendet und in ihr Trost gefunden, nachdem Zwingherrschafft an die Stelle freien Staatslebens getreten war, — einen Trost, von dem er freilich wiederholt selber gesteht, wie unzureichend er in seinen Bekümmernissen um Staat und Familie sei⁶²⁾. Auch konnte er sich auf seine Reden zum Zeugniß berufen, daß er nimmer der Philosophie sich entfremdet habe⁶³⁾. Noch bevor er seiner staatsmännischen Thätigkeit entsagt hatte, unter dem ersten Triumvirate, machte er in seinen sechs Büchern vom Staate, von denen etwa der dritte Theil in vereinzeltten Bruchstücken und durch den von A. Mai entdeckten Palimpsest auf uns gekommen ist, Anwendung davon, indem er zu zeigen unternahm, wie das römische Gemeinwesen, seiner Anlage nach, die Bedingungen eines vollkommenen Staates, in geeigneter Mischung königlicher,

60) ad Attio. XIII, 13. vgl. Tusc. IV, 5. Offic. I, 3. 43. III, 3. Rep. I, 22. 23. II, 11.

61) Brut. 93.

62) Tusc. II, 1. V, 2. Offic. II, 1. N. Deor. I, 3. Tusc. IV, 38. V, 41. Offic. III, 1. ad Attio. XII, 46. V, 15 und mehrfach.

63) Offic. II, 1. N. Deor. I, 3. Tusc. II, 3 und anderwärts.

aristokratischer und demokratischer Institutionen, besitze: denn wie hoch er auch die entsprechende platonische Politie hielt, — der von Peripatetikern angebahnte, von Polybius angenommene Begriff eines aus glücklicher Verbindung jener drei Hauptformen hervorgegangenen Staatswesens mußte dem Gleichgewicht der Verwalten entsprechen, welches in Rom hervorzurufen er mit unzureichenden Kräften bestrebt gewesen war. Es folgten wahrscheinlich bald darauf die nicht ganz vollendeten Bücher von den Gesetzen. Als er unter der Diktatur Cäsars und dem Konsulate des Antonius sich überzeugt hatte daß Alleinherrschaft im römischen Staate unvermeidlich sei, verwendete er seine unfreiwillige Muße, um auch so noch seinem Vaterlande zu dienen und seines Kammers über häusliche und öffentliche Angelegenheiten Herr zu werden, zur Ausarbeitung einer Reihe von Werken, die encyclopädisch, in der Weise von *Loez*, über das Gebiet der Philosophie sich verbreiteten. Mit dem das Studium derselben warm empfehlenden, bis auf wenige Bruchstücke untergegangenen Hortensius hatte er den Anfang gemacht und dann in rascher Abfolge die vier Bücher der Akademika, wovon nur zwei und zwar das erste in erster, das zweite in zweiter Bearbeitung, auf uns gekommen sind, die fünf Bücher über die Principien (*de Finibus*) des Guten und Bösen, die gleichfalls fünf Bücher umfassenden tusculanischen Disputationen über die die Glückseligkeit vorzugsweise betreffenden Probleme, die drei Bücher von der Natur der Götter, die sich ihnen anschließenden zwei von der Divination und das Buch vom Schicksal veröffentlicht⁶⁴⁾. Dazwischen eingeschoben waren die durch eigne schwere Erlebnisse veranlaßte, uns nicht mehr zugängliche, Trostschrift, die Paradoxa, die Büchelchen vom Alter und von der Freundschaft, sowie seine auf den Bedarf des Redners berechneten Topika. Schon hieraus ergibt sich daß Cicero

64) s. d. von Cicero selber aufgezeichnete Uebersicht *Divin. II, 1. 2.* welcher er hinzusetzt: *sic parati ut . . . nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non latinis literis illustratus pateret.* vgl. *Tusc. II, 1. V, 24. 25.* — Die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Theile und Untersuchungen der Philosophie erkennt er an, *Tusc. II, 1. V, 24. 25.*

eine systematisch gegliederte Darstellung der Philosophie nicht beabsichtigte, sondern sich begnügen wollte, durch berechneten Vortrag zur Ueber- und Einsicht über und in diejenigen Fragen und Probleme der Philosophie anzuleiten, welche jedem gebildeten und denkenden Menschen nahe liegen müssen, jedoch mit durchgängiger Rücksicht auf die praktische Anwendung⁶⁵⁾. An die Stelle einer Wissenschaftslehre oder Logik setzt er die akademischen Untersuchungen über die Erkenntniß; von der Dialektik der Stoiker erwartet er wenig Förderung für die in die Sachen eingehenden Untersuchungen⁶⁶⁾; mit der aristotelischen Syllogistik scheint er sehr wenig vertraut gewesen zu sein. Aus dem Gebiete der Physik behandelt er nur das auf den Gottesglauben Bezügliche oder damit in nächster Verwandtschaft stehende. Seine ethische Principienlehre, welcher auch die tusulanischen Disputationen angehören, ergänzt er dann durch die an seinen Sohn Marfus gerichteten drei Bücher von den Pflichten (ob. I, 577). Manches von Dem was er als Jüngling, theilweise durch Uebersetzung sich aneignend⁶⁷⁾, in Schriften der Sokratiser, des Plato und der Platoniker und Akademiker, des Aristoteles und der Peripatetiker, der Stoiker und Epikureer gelesen, oder was er in den Vorträgen der Akademiker Philo und Antiochus, des Epikureers Zeno, der Stoiker Diodotus und Posidonius gehört hatte, mochte er in treuem Gedächtniß aufbewahrt haben; auch hatte er, während er den Staatsgeschäften den größten Theil seiner Zeit widmen mußte, nicht aufgehört zur Erholung gelegentlich zu philosophiren⁶⁸⁾; doch leidet es keinen Zweifel daß er bei der Abfassung seiner Schriften Bekanntschaft mit den Werken der griechischen Philosophen theils erneuerte theils erweiterte.

3. Allerdings will er vorzugsweise für einen Akademiker oder

65) Tusc. II, 3. Divin. II, 1. Fat. 2. Fin. IV, 3. — Off. I, 43.

66) Acad. II, 28.

67) Wie Xenophons Oekonomikus und platonische Dialogen, wie das noch erhaltene dem plat. Timäus nachgebildete Bruchstück, de Universitate. vgl. Offio. II, 24.

68) ob. Ann. 63.

vielmehr akademischen Skeptiker gelten und hat die antinomische Betrachtungsweise der Fragen und Probleme dem Carneades, nicht, wie er selber meint, den sokratischen Dialogen entlehnt⁶⁹⁾; zu einer festen, in sich einhelligen und durch die verschiedenen Gebiete durchgeführten Ueberzeugung war er nicht gelangt, — es konnte jene Betrachtungsweise seiner praktisch-rhetorischen Richtung und zur Anlehnung an die Volksmeinungen (Parad.)⁷⁰⁾, am sichersten genügen. Nur in gänzlicher Schwebe zwischen einander entgegengesetzten Annahmen zu bleiben und die Unmöglichkeit sicherer Entscheidung zwischen ihnen anzuerkennen, kann er sich nicht entschließen. Zwar trägt er die die Möglichkeit des Wissens bestreitenden Gründe der Skepsis ausführlich vor und macht für sie vorzüglich die Uneinigkeit der Philosophen unter einander geltend⁷¹⁾, will aber synthetistisch das dem Streitigen doch wiederum zu Grunde liegende Wahrscheinliche hervorgehoben⁷²⁾ und die Erhaltung vom Urtheil (die *εποχή*) auf das wahrhaft Streitige oder vielmehr auf Dasjenige beschränkt wissen, was über den Bereich des menschlichen Geistes hinausliege⁷³⁾, allerdings mehr nach jedesmaligem Dafehalten als nach einigermaßen entwickelten Grundsätzen⁷⁴⁾. Es soll aus der Erwägung der einander entgegengesetzten Annahmen die wahrscheinlichste sich ergeben^{75, 76)}. Antiochus' eklektische Theorie scheint ihm nicht genügt zu haben. Eben so wenig die Wahrscheinlichkeitslehre des Carneades; und doch legt er auf das Innwerden des Wahrscheinlichen fast noch entschiedeneres Gewicht als dieser, so fern in unsrem praktischen Leben die Entscheidung darauf sich gründe⁷⁷⁾.

69) *Divinat.* II, 1. *Paradox. prooem.* *Acad.* II, 20. *N. Deor.* I, 5. — *Tusc.* I, 4. V, 4.

70) *Acad.* II, 10 sqq. — *ib.* 48. vgl. 33. 36 sq. *N. Deor.* I, 1. 6. III, 15.

71) *Tusc.* I, 4. V, 4.

72) *N. D.* I, 21. *Acad.* II, 86. 39.

73) *Tusc.* V, 11 *nos in diem vivimus; quodcumque nostros animos probabiliter percussit, id diolimus oet.* vgl. c. 29. *Offic.* I, 2.

74) *Acad.* II, 31.

Im praktischen Gebiete möchte er den Zweifeln Schweigen gebieten und spricht sich innerhalb desselben über Fragen mit Entschiedenheit aus, über die er in andren Schriften die skeptischen Zweifel entwickelt hatte ⁷⁵⁾, — mit einer Entschiedenheit, die freilich nur das Innewerden einer überwiegenden Wahrscheinlichkeit für sich anführen konnte ⁷⁶⁾, welches er dann wieder einerseits auf das Gefühl sinnlicher Gewissheit, andererseits auf ein uns irgendwie angeborenes inneres Bewußtsein zurückzuführen geneigt gewesen zu sein scheint. So wie er von uns eingeborenen Samen der Tugend und des Rechts redet, so auch von der uns angeborenen Begierde das Wahre zu finden, von einem natürlichen Gottesbewußtsein, einer natürlichen Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit ⁷⁷⁾. So mag man wohl bei Cicero entschiedene Reime zu der Philosophie des gesunden Menschenverstandes (*common sense*) finden. Nur darin zeigt sich der skeptische Akademiker daß er die Betrachtung der Gegenstände von entgegengesetzten Seiten für das Mittel hält das natürliche Bewußtsein zu entwickeln und zu läutern ⁷⁸⁾. Eine solche Betrachtungsweise wendet er daher auf die obersten Gründe des sittlichen Handelns an, wiewohl in diesem Gebiete das angeborene Wahrheitsgefühl am unmittelbarsten sich bewähren soll. In der vergleichenden Kritik der ethischen Principien der Epikureer, Stoiker, Akademiker und Peripatetiker ergibt sich entschiedene Verwerfung des epikureischen;

75) Legg. I, 13. — So spricht er sich über die göttliche Vorsehung und Weltregierung, über das Wesen und die Unsterblichkeit der Seele aus, Legg. I, 7. S. Rep. VI, 24. Tusc. I, 22 u. a.

76) N. D. III, 40 extr. vgl. Divinat. I, 5. II, 72.

77) Acad. II, 31. 37. — Tusc. III, 1 sunt enim ingenii nostri semina innata virtutis Legg. I, 13 ius quod dicam natura esse. vgl. Fin. II, 14. V, 21. II, 14 eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi. Tusc. I, 16 deos esse natura opinamur. vgl. 13 omni in re omnium gentium consensus lex naturae putanda est. und anderweitig.

78) Tusc. I, 4. . . haec est enim, ut scis, vetus et socratica ratio contra alterius opinionem disserendi; nam ita facillime quid verissimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur. vgl. V, 4. Offic. III, 4.

dagegen schwankt das Urtheil über das Verhältniß der drei andren zu einander und welches den übrigen vorzuziehen sei. Zwar stellt Cicero mit Antiochus wesentliche Verschiedenheit nicht blos zwischen der akademischen und peripatetischen, sondern auch zwischen diesen und der stoischen Ethik in Abrede ⁷⁹⁾, kann doch aber sehr erhebliche Abweichungen der stoischen von der akademisch-peripatetischen nicht verkennen ⁸⁰⁾; er will dem jedesmal Wahrscheinlicheren den Vorzug geben ⁸¹⁾. Was er als das Gemeinsame aller drei ethischen Theorien anerkennt, das Princip des naturgemäßen Lebens und die unbedingte Werthhaltung der Tugend, ergreift er mit fester Ueberzeugung ⁸²⁾; rücksichtlich der Differenzpunkte kann er zu keiner völligen Entschiedenheit gelangen. Zwar hält er die stoische unbedingte Selbstgenugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit und die Apathie als gänzliche Beseitigung der Affekte, gegen die peripatetische Beschränkung derselben und gegen die Unterscheidung der Glückseligkeit des Tugendhaften von einer durch äußere Begünstigung darüber hinausgehenden aufrecht ⁸³⁾, erkennt jedoch an daß die Strenge des stoischen Systems, die unbedingte Gleichsetzung der entschiedenen Schlechtigkeit und der leichten Vergehn, das Ideal des Weisen, mit dem Grundsatz des naturgemäßen Lebens sich nicht einigen und noch weniger in ihm durchführen lassen; so daß er sich in der Anwendung doch wiederum den Peripatetikern annähert ⁸⁴⁾. Der ciceronianischen Darstellung der Ethik ist wohl nur eigenthümlich die Uebertragung griechischer Termini, wie des *καλόν* durch *honestum*, die Sorgfalt in der Wahl der Ausdrücke und die An-

79) Acad. I, 6. Fin. V, 3. 5. 25. Tusc. IV, 3. V, 30. Offic. III, 4. — Fin. III, 3. IV, 20 sqq. V, 8. 25. 29. Offic. I, 2. Tusc. V, 11.

80) Acad. I, 10.

81) Tusc. V, 11.

82) Acad. I, 6. Fin. IV, 20 sqq. vgl. Tusc. V, 1. 25. Offic. III, 4.

83) Fin. V, 27 sq. Tusc. V, 8 sqq. 26. — IV, 18 sqq. Offic. I, 25. Acad. I, 10.

84) Fin. IV, 9. 19. 28. Offic. I, 8. — Fin. IV, 9. — Fin. IV, 11 sqq. Tusc. II, 13. Senect. 14.

wendung der stoisch-peripatetischen Principien auf römische Verhältnisse, — Eigenthümlichkeiten, in denen sich mehr die Persönlichkeit Ciceros als eine besondere Richtung seiner Philosophie ausspricht. Aehnlich verhält sich mit seiner Logik und Physik; in den wissenschaftlichen Bestimmungen durchaus abhängig von seinen griechischen Quellen, durchbricht er namentlich in den Lehren von der Gottheit, der Seele und der Freiheit, ihre Schranken durch die jedesmaligen Ueberzeugungen seines unmittelbaren Bewußtseins⁸⁵⁾, unbekümmert darum daß dieses nach Verschiedenheit der Verhältnisse und der Stimmungen in verschiedener Weise sich ausspreche. So bedeutend daher auch eine ins Einzelne gehende Erörterung ciceronianischer Philosophie für Charakteristik des Mannes und seiner Zeit sein kann⁸⁶⁾, — für eine Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Ableger, ist sie von geringem Belang. Dennoch mag das Studium der philosophischen Schriften Ciceros als Einleitung in das Studium der Philosophie empfehlenswerth sein⁸⁷⁾.

4. Von dem um jene Zeit in Rom sich äussernden Bedürfniß zur Abwehr des sittlichen Verderbens der Philosophie sich zuzuwenden, zeugt die Schule der Sektier. Für Philosophie entschied sich Quintus Sextius, ein Zeitgenosse des Cäsar und Augustus, mit Verzichtung auf politische Wirksamkeit⁸⁸⁾. Seine Schule, die auch Redner und Grammatiker unter ihren Zöglingen zählte, durch seinen Sohn und durch Sotion aus Alexandria, den Lehrer Senecas, fortgepflanzt, scheint anfangs großen Anklang gefunden zu haben und demnächst, ohne in die ferneren philosophischen Bewegungen eingegriffen zu haben, erloschen zu sein⁸⁹⁾. Die von Sektius und

85) Tusc. V, 11. vgl. V, 1. Off. III, 3.

86) vgl. R. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam merita, und besonders Riter IV, 103—170.

87) vgl. Herbart über die Philosophie des Cicero im Königsberger Archiv. Jahrg. 1811. I. St. und in den Werken.

88) Seneca Ep. 98. Plot. de Prose. in virtut. 5.

89) Sen. quaest. nat. VII, 32. Controv. praef. II. Sueton. de claris grammaticis 18.

Sotion aufbehaltenen Sittensprüche⁹⁰⁾ sind, auf Belebung und Läuterung des sittlichen Sinnes gerichtet, vorwiegend stoischen Gepräges⁹¹⁾, jedoch mit Annäherung an pythagorische Satzungen. Zum Kampf gegen Leppigkeit und Sünde wird tägliche Selbstprüfung und Enthaltung von Fleischspeisen gefordert; Sotion empfahl auch die Lehre von der Seelenwanderung⁹²⁾.

Konnten aber solche philosophische Bestrebungen dem einbrechenden Verderben wehren? Begreiflich daß wohlgesinnte aber nur praktisch einsichtige Männer, wie Terentius Varro, ihrer spotteten⁹³⁾.

Zweite Abtheilung.

Wenden wir uns von diesen Anfängen der Eklektik zu ihrem weiteren Verlauf im ersten und zweiten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung. Allerdings bestehen noch immer die vier haupt-sächlichen philosophischen Schulen und werden sogar durch den Staat, vorzüglich unter den Antoninen, aufrecht gehalten⁹⁴⁾, mehr oder weniger aber lassen sie von der Strenge ihrer früheren Sondierungen nach und nähern sich einander. Nur die Epikureer verharrten in ihrer ursprünglichen Starrheit, ohne weder ihre Lehren

90) Ursprünglich griechisch geschrieben (Sen. Ep. 59) mögen die Sentenzen des D. Sertius auch in lateinischer Uebersetzung verbreitet gewesen sein; doch sehr zweifelhaft ob oder wie viel davon in der einem Sertius beigelegten Sammlung (bei Gale p. 645 sqq. Orelli Opuscul. veter. sententiosae I, 244 sqq.) sich erhalten habe. Ohngleich authentischer was Seneca (Ep. 59. 64. 108. de Ira II, 36. III, 36) daraus mittheilt. — Die Bruchstücke des Sotion b. Stob. Floril. III, 124. 126 Mein. Ob das Buch περὶ Ὀργῆς (ib. I, 137. 312. IV, 41. 66) ihm angehörte, ist zweifelhaft.

91) Seneca Ep. 64.

92) Seneca Ep. 108.

93) Mommsens röm. Gesch. III, 587 ff.

94) s. Zumpt über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen. Abhandl. d. Berl. Akad. 1842. philosoph. Kl. 47 ff.

weiter zu entwickeln, noch auch, wie es scheint, gegen die übrigen Schulen mit Erfolg zu vertheidigen; blos die Stoa und Skepsis rückt sie zu einiger Abwehr. Auch von den Stoikern dieses Zeitalters kann man nicht sagen daß sie an den synkretistischen Bestrebungen fördernden Theil genommen hätten; sie bleiben auf dem Standpunkte stehn, welchen die Stoa unter Panätius und Posidonius eingenommen hatte und beschränken sich nur noch mehr als diese auf das praktische Gebiet.

I. 1. Ueber L. Annaeus Seneca, den Lehrer des Nero und Opfer der Grausamkeit desselben, ist es schwer in wenigen Worten sich auszusprechen. Auf der einen Seite vertritt er die Sätze der alten Stoa von der unbedingten Selbstgenugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit und ihrem Grunde in der richtigen Vernunft⁹⁵⁾, von der Erhabenheit des Weisen, die selbst über die der Götter hinausreiche, da er Alles der Freiheit seiner Selbstbestimmung verdanke⁹⁶⁾, vom unbedingten Gegensatz zwischen dem Sittlichen und Unsittlichen, dem Weisen und Thoren, von der schlechthinnigen Gleichheit des Werthes aller sittlichen Handlungen, sowie von der gleichen Verschuldung bei all und jeden Vernachlässigungen und Uebertretungen der sittlichen Anforderungen, von der Ausrottung der Affekte⁹⁷⁾: von der andren Seite macht er der menschlichen Schwäche wiederum Zugeständnisse, welche von der alten Stoa entschieden verworfen wurden. Er unterscheidet Güter der Seele, des Körpers und der äußeren Verhältnisse, will zwar die der Seele, d. h. die von der richtigen Vernunft ausgehenden, den übrigen unbedingt vorgezogen wissen, legt doch aber auch diesen bedeutenden

95) Seneca Ep. 71 *unum bonum est quod honestum est: caetera falsa et adulterina bona sunt.* cet. 74. 76 u. s. w. vgl. *de Provid.* c. 2. *de Constant.* 2. 5. 7. — Ep. 41 *animus et ratio in animo perfecta . . . rem facillimam (ratio haec exigit) secundum naturam suam vivere cet.*

96) Seneca Ep. 58 extr. *est aliquid quo sapiens antecedit deum; ille naturae beneficio, non suo sapiens est.* 73 *Solebat Sextius dicere: Iovem plus non posse quam bonum virum.* *de Provid.* 1. 5.

97) Ep. 66. 71. *de Benef.* III, 1. IV, 26. — *de Ira* I, 14. Ep. 116. — Ep. 41. 75. 116. 87. *de Ira* III, 42.

Weich. d. griech. Philosophie. III, 2.

Werth bei ⁹⁸). Er sondert noch bestimmter als Panätius oder Posidonius, Tugenden welche die Höhe erreicht haben und solche die sie anstreben ⁹⁹). Zu Grunde lag wohl, mit Hinnéigung zur platonischen Dreitheilung, die schon von Panätius befürwortete Sonderung der vernünftigen und vernunftlosen Seelenrichtung, deren letztere Sen. auch zu Recht kommen lassen will. In seinen ausführlichen, wenngleich nicht systematisch durchgeführten Abhandlungen von den Pflichten schwankt er oft genug zwischen den strengen Anforderungen der stoischen Ethik ¹⁰⁰) und den Zugeständnissen, die er der menschlichen Schwäche machen möchte; — letztere schildert er wiederholt mit lebhaften Farben ¹⁰¹). Die Logik will er keinesweges verwerfen, jedoch auf das unmittelbar für Versittlichung des Lebens Anwendbare beschränken ¹⁰²). Die Physik preist er nicht nur, namentlich in ihrem höchsten Theile, von der Gottheit, als Grundlage der Tugend, sondern auch als Befreierin des Geistes und Leiterin zu Erkenntniß des Himmlischen ¹⁰³), geht aber in seinen *Quaestionibus naturalibus* nur auf Erklärung einzelner, besonders meteorologischer Erscheinungen ein, nicht ohne Sinn für Beobachtung. An die Stelle des Glanzes und Ebenmaßes der ciceronianischen Veredtsamkeit tritt bei Seneca das Pathos einer oft hohlen Rhetorik, in welchem jedoch nicht selten die Wärme sittlicher Ueberzeugung durchbricht. Seine edlere Natur ringt mit den Verlockungen seiner schlüpferigen Stellung in einer verderbten Zeit,

98) Benef. I, 1 (deos) sequamur duces quantum humana imbecillitas patitur. de Vita beat. 17 sq. vgl. Ep. 57—111. 65. 102. Consol. ad Polyb. 27.

99) de Vita beata c. 17. — ib. c. 20. Ep. 72. 75. vgl. 94 und I. Lipsii Manuduct. ad stoicam philosophiam II, 8 sq.

100) vgl. Zeller S. 391 ff. Ritter 193 ff.

101) Benef. I, 10. de Clement. I, 6. quaest. Natur. VII, 39. vgl. III, 30. Ep. 11. 57.

102) Ep. 106. 113. 117. vgl. 89. In ähnlicher Weise spricht er über Grammatik, die Einzelheiten der Geschichte und die Theorien der Createn und Skeptiker sich aus, de brev. Vit. c. 13. Ep. 88. 106 extr. 89.

103) Quaest. Natur. prooem. vgl. Ep. 117. 65.

und er selber bezeichnet sich als einen Weisheit anstrebenden, nicht Weisen (¹⁰³). Ohne den eigentlichen Eklektikern anzugehören, hat er mit ihnen doch Anerkennung auch andrer von der seinigen verschiedener philosophischer Richtungen gemein, selbst der epikureischen, und will seine Entscheidung durch kein Lehrsystem binden lassen (¹⁰⁴). Besonders in den Briefen spricht sich seine edlere Natur oft in sehr erfreulicher Weise aus, eben weil sie Gegenstände der speciellen Sittenlehre behandeln, deren Unentbehrlichkeit er gegen Aristo nachzuweisen sucht (¹⁰⁵). In ihnen findet sein sittlicher Sinn Gelegenheit frei von den Fesseln des Systems sich zu äußern. Nur die Eust an rhetorisch geschärftem Ausdruck verbirgt auch in ihnen nicht selten die zu Grunde liegende Lauterkeit des Gefühls und veranlaßt zu mit einander nicht einstimmigen Aeußerungen; so daß es oft schwer ist zu entscheiden was von den Widersprüchen, in welche der Philosoph sich verwickelt, seinem rhetorischen Pathos, was dem Mangel an Folgerichtigkeit des Denkens zuzuschreiben sei.

2. Vom *Masonius Rufus*, einem römischen Ritter aus Bosnien, der von Nero aus Rom vertrieben, nach dessen Tode dahin zurückkehrte, noch unter *Vespasianus* und *Titus* dort lehrte, und mehrfach von *Tacitus* als philosophischer Redner erwähnt wird, gewähren die Angaben seines dankbaren Schülers *Epiktetus* und die von ihm ans gehaltenen Bruchstücke ein ziemlich treues Bild (¹⁰⁶). Augenscheinlich war bei ihm, gleichwie bei'm *Epiktetus*, theoretische Ableitung und Entwicklung der Principien hinter sorgfältiger Beachtung und Läuterung des unmittelbaren sittlichen Bewußtseins zurückgetreten; so daß wir uns begnügen können, seine Richtung in der seines Schülers zu charakterisiren.

104) Seine Briefe schließen oft mit Aussprüchen des *Epikur*, wenn sich in ihnen eine *magnifica vox* findet, wie *Seneca* sie jenen als Slogel aufzubringen liebt, *Ep.* 13. — *de Vita beata* 3 extr. *Ep.* 12 u. andern.

105) *Ep.* 94. 95.

106) *Stob.* *Serm.* 48, 67, 67, 20. 79, 51 u. f. w. — *Epiktet.* *Dissert.* I, 1. 7. III, 6, 15 u. f. w. vgl. *Moser* in den *Studien* von *Daub* und *Kreuzer* VI, 74 ff. *Beller* 395 ff. *Nieuwland de Masonio Rufo philo- sopho Stoico.* Amstelod. 1783.

3. Epiktetus aus Hierapolis in Phrygien, Freigelassener eines Freigelassenen des Nero, Epaphroditus, lebte und lehrte zuerst in Rom, dann nach Vertreibung der Philosophen unter Domitian, in Nikopolis im Epirus. Unter dem ihn hochhaltenden Hadrian nach Rom zurückzukehren konnte er sich nicht entschließen¹⁰⁷⁾. Seine von Arrianus als Handbuch (*Enchiridion*) und als Abhandlungen (*διατριβαι*), von welchen letzteren nur noch vier Bücher vorhanden sind, vier andre, außer einzelnen Bruchstücken, sich verloren haben, aufgezeichneten Unterredungen hatte er als Greis in Nikopolis gehalten; Schriftliches selber nicht hinterlassen¹⁰⁸⁾. Epiktetus' Bewunderer M. Aurelius Antoninus führt einen Schüler desselben, Junius Rustikus, unter seinen Lehrern auf und Gellius, zur Zeit der Antonine, erwähnt des Epiktetus als der nächsten Vergangenheit angehörig¹⁰⁹⁾. Das Ziel seiner Richtung bezeichnet was er von seinem Lehrer Musonius Rufus rühmt: er habe so eindringlich geredet, so das Böse geschildert, daß jeder sich selber getroffen gefühlt habe, wie wenn es ihn persönlich gegoten¹¹⁰⁾. Fern von Verachtung der Wissenschaft, weiß er die Wichtigkeit der Lehre von den Schlüssen zu schätzen; nur sollen die darauf bezüglichen und ähnliche Untersuchungen, gleichwie Bücherstudien und das Streben nach Wohlredenheit, vom Zwecke, dem sie als Mittel zu dienen hätten, nicht abführen, noch weniger dem Stolz, dem Hochmuth, der Gewinnsucht fröhnen¹¹¹⁾. Für Erörterungen, die nicht unmittelbar oder mittelbar Erweckung, Belebung und Väterung der Sittlichkeit förderlich sich erweisen, hat er nicht

107) Suid. s. v. *Ἐπίκτητος*. Gell. II, 18. XV, 11. Spartian. Hadr. 16. — vgl. m. Artikel Epiktetus in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology. Lond. 1846.

108) Beide Werke hat Schweighäuser mit dem Kommentar des Simplicius und einigen späteren Paraphrasen herausgegeben, *Epictetiae philosophiae monumenta*. Lips. 1799. 5 volumina.

109) Gell. VII, 19.

110) Arrian. Dissertatt. III, 23. 29. vgl. Arr. Ep. ad Gellium.

111) Dissertatt. I, 7. III, 2, 6. II, 23. II, 12, 25. — I, 4. Man. 46. — Dissert. I, 8, 6. 29, 55 und anderswo.

Muße ¹¹²⁾. Der wahre Stoiker, und dem gilt ihm der wahre Pyrrhoner gleich, d. h. der Philosoph, ist ihm ein Bote des Zeus, den Menschen gegendet sie von irrigen Annahmen über das Gute und Böse, über Glückseligkeit und Unseligkeit zu befreien, sie auf sich selber (ihr wahres, göttliches Ich) zurückzuführen; und dazu bedarf es natürlicher Annuth und Schärfe des Geistes mit lebendig ergreifender Rede ¹¹³⁾. Anfang der Philosophie ist Selbsterkenntniß, d. h. das Innwerden seiner eignen Schwäche und seines Unvermögens in Bezug auf das was noth thut; dieses feststellen heißt philosophiren ¹¹⁴⁾. Nur was unsrer Wahl und Entscheidung anheimfällt, ist gut oder böse; alles Uebrige, weder gut noch böse, liegt außer unsrem Bereich, ist ein Aeußeres, bloßer Stoff für unsre Wahl und an sich gleichgültig; nicht aber die Anwendung desselben diese vielmehr naturgemäß oder naturwidrig ¹¹⁵⁾. Die Wahl, d. h. unsre Vorstellungen, beherrschen wir, in ihr sind wir frei; sie kann durch Nichts außer uns überwunden werden, selbst nicht durch Zeus; nur wir selber vermögen uns zu überwinden ¹¹⁶⁾. Die Wahl aber wird durch das Vernunftvermögen bestimmt, welches allein sich selber und alles Andre schaut und prüft, im Stande alle außer ihr gelegenen Gewalten zu überwinden. Wer der Entscheidung der Vernunft entsagt, ist gleich dem Menschen der sein eignes Antlitz vergessen hat ¹¹⁷⁾. Das Vernunftgemäße fällt mit

112) Dissert. II, 19, 10 sqq.

113) Dissert. III, 22.

114) Dissert. II, 11, 1 sqq. 17, 1. III, 10, 6. vgl. fragm. 3.

115) Dissert. I, 1, 4, 19. Man. 1, 5, 6. Dissert. I, 25, 1. II, 5, 4. — I, 29, 1. II, 16, IV, 10, 26.

116) Dissert. I, 1, 23, 29, 12. II, 1, 22, 23, 19. III, 3, 10. — I, 1, 7 sqq. II, 1, 4, 16, 24. III, 3, 18, 26, 34. Fragm. 180. Man. 6 *τί οὖν ἐστὶ δόξα; χρῆσις πραγμάτων*. — die Vernunft ἡ χρηστικὴ δύναμις τῆς φαντασίας, Dissert. II, 1, 18. — jedoch will Ep. den stoischen Determinismus nicht aufheben, ib. I, 28, 6. vgl. III, 3, 2, 7, 15.

117) Dissert. III, 3, 1 *ἔλε τοῦ καλοῦ, καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν*. vgl. Man. 29, 7, 48. — Dissert. I, 2, 14 *ὁ γὰρ ἑλπίς εἰς*

dem Naturgemäßen und Gottgefälligen zusammen; in der Vernunftgemäßheit und der Freiheit besteht unsre Gottähnlichkeit; kraft ihrer sind wir mit der Gottheit so verbunden als wären wir Theile derselben; denn Geist, Erkenntniß und Vernunft ist die Wesenheit Gottes und fällt mit dem Guten zusammen ¹¹⁸). Rufen wir daher im Streben nach dem Guten, Gottes Hülfe an, eifern ihm nach, läutern wir das Leitende in uns, seien wir rein mit dem Reinen in uns und der Gottheit; denn in uns lebt der Wahrsager, der die Wesenheit des Guten und Bösen uns verkündigt; er ist der Dämon, das Göttliche in uns ¹¹⁹). Um jedoch zur Fertigkeit in der Anwendung des sittlich Guten zu gelangen, bedarf es der Uebung, und diese muß fortwährend auf Beherrschung unsrer Vorstellungen und damit zugleich der Affekte gerichtet sein, welche selber wiederum Vorstellungsweisen sind, die uns drängen und drücken. Dieser ersten wesentlichsten Uebung muß eine zweite auf das Angemessene (die Pflicht) gerichtete hinzukommen, und ihr eine dritte, die Gewißheit und Wahrheit feststellende, jedoch letztere nicht die ersteren verdrängen wollen ¹²⁰). Alles was außer unsrer Wahl liegt, sollen wir gemäß der uns in der Weltordnung angewiesenen Stelle, in vertrauensvoller Ergebung der Lenkung und Leitung der Vorsehung anheim stellen, deren All und Jedes beherrschendes Walten der unbefangenen und dankbaren Betrachtung der Ereignisse nicht entgehn kann ¹²¹). In diesem gläubigen Ver-

τὴν περὶ τῶν τοιούτων σκέψιν καὶ τὰς τῶν ἑκτὸς ἀξίας συγκαταθεὶς καὶ ψηφίζων ἑγγύς ἐστι τῶν ἐπιλελησμένων τοῦ ἰδίου προσώπου.

118) Dissert. I, 14, 6. II, 8, 1. 11. II, 10, 4. — I, 14 οὐ θέλεις οὐκ καθ' ἑ ἴσως εἰ τοῖς θεοῖς, ἔχει πονεῖν τὸ ἀγαθόν; I, 3. 9. 12, 26. 13, 3. 14, 5 sqq.

119) Dissert. I, 14, 14 ὁ θεὸς ἐνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί· καὶ τίς τούτοις χρεῖα φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν τί ποιεῖτε; vgl. II, 18, 29. 19. — 14, 13. III, 22, 19. — Gottes sollen wir gedenken, ihn als Helfer und Beistand anrufen (123). Damit hängt auch Mahnung zur Demuth zusammen, Man. 22.

120) Dissert. II, 18, 1. 29. III, 2, 6 sqq.

121) Daß nicht auf dem äußeren Erfolg unsere Glückseligkeit beruht,

trauen und dem Bewußtsein dessen zu bedürfen, um in allen Situationen des Lebens, unter Entbehrungen und Leiden die innere Selbstenruhe unwandelbar zu bewahren, spricht sich der Geist dieser Lehren, man darf wohl sagen veredelten, Stoa aus. Sie verzichtet auf Ableitung der Principien unsres Handelns und unsres Gottesbewußtseins, so wie auf organisch gegliederte Theorie; anstatt das Wissen um das Sittlichgute auf ein Innewerden des Einflangs desselben mit der göttlichen Weltordnung zurückzuführen, schöpft sie jenes Wissen aus dem unmittelbaren sittlichen Gewissen und ist nur bestrebt dieses in seiner Reinheit zur Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben¹²²⁾; ist aber, fern von dem Hochmuth der älteren Stoa, der eignen Schwäche sich bewußt und bestrebt, sich der höheren göttlichen Hülfe zu versichern¹²³⁾, indem sie ähnlich das Gottesbewußtsein als ein sich durch sich selber bewährendes unmittelbares Innewerden faßt¹²⁴⁾, ohne an Ableitung oder dialectischer Entwicklung

schloß Ep. durchgängig, hin und wieder auch in Bezug auf die Schicksale unsrer Angehörigen, ein, ohne jedoch die Liebespflichten zu verlängern, und mit durchgängiger Beziehung auf das Vertrauen zu der göttlichen Vorsehung, vgl. Ritter S. 222 ff. — So wird auch Unterwerfung unter die Weltordnung und die Pflicht, in ihr die angewiesene Stelle auszufüllen, eingeschloß. Dissert. I, 12. I, 2. Man. 24. 37.

122) Dissert. I, 22. II, 11. Das Gute auf eine *ἐμφυτος διάνοια* zurückgeführt, im Unterschiede von erworbenen Kenntnissen, wie die mathematischen. — I, 22, 1 *μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐν μέρους οὐσίας καταλλήλως τῇ φύσει. κτλ.* vgl. II, 17, 1 sqq. 12. 5. II, I, 2, 30 sqq., wie der Stier, der ohne seiner Bestimmung (*παρορμητή*) folgt, so auch der Mensch der seinigen. — Rücksichtlich des Glaubens an die göttliche Vorsehung begnügt sich Ep. auf die überall sichtbare Einheit, Ordnung und den Zusammenhang im Weltganzen hinzuweisen, Dissert. II, 14. — Man. 31, 1 n. andern.

123) Man. 48 *ἐν δὲ λόγῳ ὡς ἐχθρὸν ἐαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπὶ βούλων (ὁ προκόπτων).* vgl. fragm. p. 741. Dissert. III, 14. — II, 18 *τοῦ θεοῦ μέγιστον· ἐκείνον ἐμκαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστήτην.* vgl. I, 3. Man. 6. 119 *συνεχόμενον τοῦ ἐν ἐνὶ θεῷ ἢ ἀνθρώπῳ.* Ib. 120.

124) Der Mensch ist bestimmt das Lob Gottes zu singen, Dissert. 16. ein Schauer (*θεωρῆς*) und Anbeter (*ῥεγκυρῆς*) seiner Werke zu sein, I, 6. vgl. IV, 1.

desselben oder gar, wie die ältere Stoa, an der Nachweisung sich zu versuchen, wie es mit dem polytheistischen Volksglauben vereinbar, ohne darum denselben aufheben zu wollen; Spuren der Wahrheit und Motive zur Sittlichkeit erkennt er auch in ihm an¹²⁵). In dem Grade, in welchem Epiktet der anmaßlichen Weisheit der älteren Stoiker entsagt und die Härte ihrer Bestimmungen mildert, namentlich dem Mitgefühl und der Liebe Raum gibt, nähert er sich dem Sokrates und Plato an; in dem durchgängigen Rückgang auf die unmittelbaren Anforderungen des Gewissens auch den Synikern, ohne deren Verläugnung der Sitte zu theilen: so daß wir Hineigung zu der Richtung der Eklektik auch bei ihm nicht verkennen können; eine Theorie derselben zu unternehmen, würde seinem Standpunkte widersprochen haben.

4. In ähnlicher Weise faßt der Kaiser Markus Aurelius Antoninus die stoische Lehre in seinen Selbstunterredungen auf. Er schließt sich vorzugsweise dem Epiktetus an, ist der Absicht seiner Schrift zufolge, noch weniger als dieser auf wissenschaftliche Gliederung seiner Lehren bedacht, dagegen mehr auf Beachtung seiner inneren persönlichen Zustände und Angelegenheiten. Auch er legt kein Gewicht auf theoretische Forschung, die nicht unmittelbar auf Verkehr mit dem eignen Dämon, Einker in denselben und seine Pflege zurückführen, und schon er strebt nach der demnächst von Plotinus und seiner Schule verfolgten Vereinfachung seiner selber¹²⁶). Bei ihm dieselbe Sonderung des Gebietes unserer freien Selbstbestimmung, d. h. der Herrschaft über unsre Vorstellungen und Affekte, von den äußeren Fügungen unsres Lebens und rücksichtlich letzterer dieselbe fromme Ergebung in die göttliche Vorsehung, nur noch entschiedener ausgesprochen; nicht äußeres Behagen, überhaupt nichts Aeußeres, kann Ruhe und Wohlfühlen gewähren, sondern das Innere allein ist die unverflegbare Quelle

125) Dissert. II, 20, 32 sqq. o. 7. Man. 31, 5. o. 32.

126) vgl. Nio. Bach, de Marco Aurelio Antonino. Lips. 1826. — I, 7 und an a. Et. — II, 13. 11. III, 12. IV, 3. VII, 28. 59. XII, 3. V, 5. XII, 33. VIII, 148. — IV, 26 ἀπλωσον σεαυτόν.

der Glückseligkeit ¹²⁷⁾. Um die Bestand- und Werthlosigkeit der äußeren Güter zu veranschaulichen, bedient er sich des Bildes vom ewigen stetigen Flusse der Dinge, ohne jedoch in die entsprechende stoisch heraklitischen Lehre irgendwie weiter einzugehn und mit Hervorhebung der darin, als Gesetz und Ordnung der ewigen Vernunft, waltenden göttlichen Vorsehung ¹²⁸⁾. Auch den Dämon in unsrem Innern führt er seinem Wesen und Ursprung nach unmittelbar auf die Gottheit zurück ¹²⁹⁾. Streng gegen sich selber, ist der kaiserliche Stoiker noch milder als Epiktet in der Beurtheilung der Fehler Anderer; er will auch die Undankbaren und feindlich ihm Entgegentretenden lieben, ihnen zur Rückkehr auf den rechten Weg behülflich sein ¹³⁰⁾. Und wie hätte der Herrscher, gleich dem Epiktetus, sich ausschließlich in sich selber zurückziehen, wie nicht die Verpflichtung entschiedener betonen sollen, als Glied der Menschheit, für die Menschheit und zunächst für sein engeres Vaterland zu wirken? Er spricht durchgängig zugleich als Mensch und Römer ¹³¹⁾. Nur der Glaube an persönliche Fortdauer fehlt auch diesen Stoikern; sie getrösteten sich der Rückkehr des Ich zu seinem Urquell, der Gottheit, ohne auf die weiteren Annahmen der alten Stoa zurückzugehn ¹³²⁾.

Man möchte diese späteren Stoiker den Mystikern des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts vergleichen, die im Ueberdruß an der Scholastik und ausschließlich bedacht auf das Seelenheil, zur Vertiefung und Erinnerung der geoffenbarten Lehren zurückkehrten. Und ihre Wirksamkeit ist eine ähnliche gewesen; bis

127) V, 19. II, 13. III, 12. V, 19 u. f. w. X, 1. III, 12. II, 3. IV, 23.

128) VII, 19. II, 14. — IV, 43. V, 23. VI, 17. IX, 19. 28. — II, 3. 11. 16. III, 11. VI, 44. XII, 5 u. f. w. Mit Hervorhebung der durchgängigen Einheit der Natur II, 1. IV, 40. IX, 8. 9. III, 2. XII, 30. — IX, 27. I, 17.

129) II, 1. 4. 5. III, 6. 16. V, 27. 23. XII, 26.

130) VII, 22. 26. VIII, 8. II, 1. III, 11.

131) V, 1. VI, 7. III, 4. 5. 29. II, 5. 6. 13. 16. 17. III, 16 u. f. w.

132) Eplot. Dissert. III, 13. 14. 24. 93. — M. Aurel. IV, 21. 14. V, 13. 21. 33.

ins spätere griechische Mittelalter waren ihre Schriften, namentlich die episthetischen, Bücher der Erbauung. Von einer Wiedererweckung der altstoischen Theorie hören wir Nichts; die Schrift des Por-nutius (S. 125, 256) über die Götter ist lediglich eine historisch literarische Zusammenstellung der stoischen Versuche mit dem polytheistischen Volksglauben sich zu einigen.

5. Neben dieser Vereinfachung der stoischen Ethik macht sich in derselben Zeit eine ursprünglich aus gleichem sittlichen Bedürfnis hervorgegangene Erneuerung der kynischen Lehren geltend. Persönliche Selbstständigkeit durch Bedürfnislosigkeit und Abkehr von dem Verderbniß der Zeit, ist das angestrebte Ziel dieser Richtung. Männer ernstern, wenn auch beschränkten Sinnes, suchen in ihr Schutz gegen die furchtbar anwachsende, bodenlose Entfittlichung. Ohne Hoffnung die Massen zu belehren, wollen sie nur sich selber retten und durch ihr Beispiel auf Einzelne wirken. So schildert uns Seneca seinen und des Paetus Thrasea Freund Demetrius¹³³⁾ und Lucian den Demonax zur Zeit der Kaiser Hadrianus und Antoninus Pius¹³⁴⁾. Vom Demomans aus Gadara, Zeitgenossen des Hadrian, ist nur zu bemerken, daß er dem polytheistischen Aberglauben entgegentrat¹³⁵⁾ und die Freiheit der Selbstbestimmung durch den stoischen Determinismus nicht beschränkt wissen wollte¹³⁶⁾. Die vorherrschend negative Richtung dieser Männer ward durch andre zu Uebertreibungen und eiteln Echanstellem-

133) Seneca de Benefic. VII, 1. 8 sq. Ep. 62 und andern. Tac. Annal. XVI, 34. Weniger günstig urtheilen Tac. Hist. IV, 40 und Sueton. Vespas. 13 über ihn.

134) s. Lucians Demonax und Cynikus. — Er wird (Demon. 5) als Effectiker bezeichnet. Auch er, gleichwie Demomans, entsagte dem polytheistischen Volksglauben. ib. 11. 65 sq.

135) Ueber die Zeitbestimmung Synocell. p. 659 Dind. — Iulian. Orat. VII, 209 sq. Spanh., bezeichnet die gegen den Polytheismus gerichtete und von ihm verspottete Schrift als τὸ κατὰ τὸν χυνοργισμὸν, Euseb. Praep. V, 18 extr. VI, 6 extr. γὰρ τὸν πομπή. Gegen den Glauben an die Orakel gerichtete Bruchstücke aus derselben ib. V, 19—26.

136) Euseb. ib. VI, 7.

gen mißbraucht, hinter denen nicht selten schmutzige Hab- und Genußsucht sich verbarg ¹³⁷⁾.

II. Die Thätigkeit der Peripatetiker dieser Jahrhunderte, Alexanders von Aegae, Lehrers des Nero, Abdrastus aus Aphrodisias, Herminus, Aristolles von Messene, Alexanders Aphrodisiensis, war, wie früher bemerkt worden, gleich der ihres Vorgängers, Andronicus von Rhodus, vorzugsweise auf Erklärung der schwierigeren aristotelischen Schriften und Verbesserung der Texte gerichtet, und ihr nüchtern kritischer Geist wirkt nicht nur in den vortrefflichen Paraphrasen des Themistius (im vierten Jahrh.) nach, sondern hat auch die Mißsucht der späteren neuplatonischen Ausleger einigermaßen zu zügeln vermocht. Doch konnte tiefer eingehende Erörterung einzelner Lehrpunkte auch in den Kommentaren und historischen Darstellungen der aristotelischen Lehren nicht fehlen, wie rücksichtlich des Euforgenes und Nikolaus dem Damaskener aus einzelnen Angaben sich nachweisen läßt ¹³⁸⁾ und wie wir aus den erhaltenen Büchern Alexanders des Aphrodisiers erschn. Er vertheidigt die aristotelische Ethik gegen stoische Einwürfe ¹³⁹⁾, die Lehre von der Weltewigkeit gegen die Platoniker ¹⁴⁰⁾, die von der Willensfreiheit wiederum gegen die Stoiker ¹⁴¹⁾, fern von Synkretistik, wenn auch ohne die Probleme gerade in ihrer Tiefe zu fassen. Nur in seiner Lehre von den allgemeinen Begriffen, von der Seele, vom Verhältniß Gottes zur Welt, möchte sich einige Annäherung an Straton von Lampsakener, wenn nicht an die Stoiker, finden ¹⁴²⁾. Bestimm-

137) Wie Lucian, *de morte Peregrini* II. an a. St. es schildert.

138) vgl. meine (56) angeführte Abhandlung.

139) *Ἀπορίαι καὶ λύσεις* ed. Spengel, passim. vgl. *de Fato* 17; Orell.

140) *Aporiae* I, 18.

141) *de Fato*. vgl. *de Anima* II, 159 sqq. *Apor.* I, 4. Das Nähere darüber bei Ritter IV, 256 ff. und Zeller S. 421 f.

142) Alex. will die allgemeinen Begriffe auf Abstraction aus den Einzeldingen zurückführen, ihnen keine Substanz zugeschn, *de Anim.* I, 139, b. II, 143; wie Strato, keine vom Körper trennbare Seelenthätigkeit und nichts Ewiges, Unvergängliches in dieser anerkennen; sondern nur die Untersche-

tere Hinneigung zu letzteren scheint beim Lehrer des Alexander, dem Messenier Aristoteles stattgefunden zu haben¹⁴³), verbunden mit dem Versuch die wesentliche Uebereinstimmung des platonischen und aristotelischen Lehrgebäudes nachzuweisen. Zu bedauern daß sein Werk von der Philosophie, welches eine kritische Uebersicht über die philosophischen Theorien und Lehrgebäude der Griechen enthalten zu haben scheint, nur in Bruchstücke auf uns gekommen ist¹⁴⁴).

III. Finden wir nun schon bei den Peripatetikern des zweiten Jahrhunderts einige Hinneigung zu Ergänzung und theilweiser Umbildung der aristotelischen Lehre, so tritt noch entschiedener bei den Platonikern eine synkretistische Richtung, freilich in sehr verschiedener Weise und in verschiedenem Grade, hervor. Arius Didymus, von unbestimmtem Zeitalter und schwerlich schon Zeitgenosse Cicero's, ist wahrscheinlich in den beiden von ihm angeführten Schriften vorzugsweise historisch verfahren¹⁴⁵). Der-

bung eines bloß möglichen (*ποῦς ὄλιγός*) und eines durch Entwicklung der Anlagen verwirklichten Geistes; er setzt an die Stelle des aristotelischen energetischen Geistes die jedesmalige Einwirkung der Gottheit (*de Anima passim*), und hält mit der Stoa das Herz für den Sitz der Vernunft, *ib.* Eben so führt er die Verschiedenheiten der Lebensprincipien auf die Verschiedenheit des unreineren oder reineren Stoffes, und diese wiederum auf das kleinere oder größere Maß des beigemischten göttlichen Feuers zurück, *Apor. II, 3*. Sehr unklar sind seine Bestimmungen über den Unterschied von Naturkausalität und Vorsehung. vgl. Zeller *S.* 426 f.

143) *de Anima* f. 144—145. Die Beziehung dieser Stelle auf Aristoteles, und daß mithin anstatt *Ἀριστοτέλους* mit Zeller (429, 1) *Ἀριστοκλέους* zu lesen sei, scheint mir unzweifelhaft. Eben so die in d. St. bezeichnete Erklärung des energetischen Geistes als Wirkung des göttlichen Geistes in einem zu seiner Aufnahme geeigneten Organe, welche Geeignetheit dann wieder auf das Uebergewicht des Feuers in der materiellen Mischung zurückgeführt wird, — mit Annäherung an die Stoa.

144) Die Bruchstücke b. Euseb. *Pr. Ev. XI, 3. XIV, 17 sq. XV, 14*. — Es wird die Ideenlehre als nur der Ergänzung bedürftig und als Vollender derselben Aristoteles bezeichnet.

145) Bruchstücke aus f. Schrift *περὶ τῶν ἀρεκόντων Πλάτων*, b. Euseb. *Pr. Ev. XI, 23*, aus f. *ἑταρομῇ* *ib. XV, 15. 20*.

tyllides und Thrasyllus, letzterer zur Zeit Tibers, hatten mit Eintheilung und Anordnung der platonischen Dialoge sich beschäftigt, Eudorus dagegen, wahrscheinlich unter Augustus, scheint in seinen Kommentaren zu dem platonischen Timäus und einigen aristotelischen Schriften Plato's Lehren gegen Aristoteles aufrecht zu halten bestrebt gewesen zu sein, und Alexander Aphrodisiensis ihn, wenn nicht den späteren Attikus, zu berücksichtigen¹⁴⁶⁾. Entschieden dagegen treten aller Mischung platonischer, aristotelischer und stoischer Lehren Kalvisius Taurus unter Antoninus Pius, Lehrer des Gellius, und der etwas spätere Attikus entgegen¹⁴⁷⁾. Und freilich mochten diese Männer sich wohl gedrungen sehn dem unkritischen Verfahren zu widersprechen, mit welchem selbst Plutarch aus Chäronea (in der Mitte des ersten und wie es scheint den ersten beiden Decennien des zweiten Jahrhunderts) die Differenzen zwischen Plato und Aristoteles auszugleichen bemüht war.

2. Er bestreitet zwar mit nicht sonderlich zugespitzten Waffen, nicht bloß die epikureischen sondern auch die stoischen Lehren¹⁴⁸⁾, tritt als ächter Platoniker auf, will nur sein Ausleger sein¹⁴⁹⁾, jedoch bei Plato schon eigenthümlich aristotelische Lehren finden, wie die von den Kategorien¹⁵⁰⁾, gibt hin und wieder der Skepsis nach

146) Zum Timäus v. Plutarch *de an. procreat.* 3. 2. 16, 1. 8 angeführt. Ueber f. Commentare zu aristotel. Schriften f. m. Abhandlung (56) S. 275. Strabo führt einen Eudorus als seinen Zeitgenossen an XVII, 1, 5. Dessen Schrift, *Ἀναγωγὴ τοῦ κατὰ φιλοσοφίας*, Stob. *Ecl.* II, 46 sq. scheint vergleichend verfahren zu sein. — Alex. *Apor.* I, 10. vgl. Attikus bei Euseb. *Pr. Ev.* XV, 5. 11.

147) Suid. s. v. *Τάυρος*. Gell. XII, 5. I, 26. VI, 13. 14. — Attikus bekämpft bei Euseb. *Pr. Ev.* XV, 4 sqq. 12. 13 besonders die von den platonischen abweichenden Lehren des Aristoteles.

148) vgl. zum Folgenden R. Eichhoffs Programme über Plutarchs *Moralia* Duisb. v. d. J. 1839 f. — Plut. in f. Schriften *adv. Colotem*, *non posse suaviter vivi sec. Epic.* — *de Stoicorum repugn.*, *de commun. notionibus adv. Stoicos* und andernwärts.

149) Qu. *conviv.* IX, 5, 2. *de facie in Luna* 6. *de Virt. moral.* 3 u. f. w.

150) *de An. procreat.* 23.

und nähert sich wiederum den Stoikern an, indem er die Weltseele dem Verhängniß gleich stellt, unendlichen Kreislauf des Werdens und Wiederbringung der Dinge behauptet ¹⁵¹). Die Richtung seines Zeitalters zeigt sich auch darin bei ihm, daß er Erforschung des Eitlichen für das Endziel aller Philosophie hält und der Logik und Ethik einen nur untergeordneten Werth zugesteht ¹⁵²). In seiner Ethik und der ihr zu Grunde gelegten Eintheilung der Seelenvermögen verbindet er Platonisches mit Aristotelischem und schließt sich namentlich der Lehre vom Mittelmaß an ¹⁵³). Nicht jedoch will er nach dem Vorgange des Antiochus an einer Theorie der Ekstetik sich versuchen, sondern nur den Platonismus hie und da ergänzen, das Aristotelische auf ihn zurückführen und Uebereinstimmung desselben mit einzelnen wesentlichen Lehren der Stoa nachweisen. Ihm in Vergleich mit den bisher berücksichtigten Ekstetikern eigenthümlich ist, daß er, indem er auf Erkenntniß der Gottheit verzichtet ¹⁵⁴), zur Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses, obgleich den Aberglauben bestreitend ¹⁵⁵), nicht bloß zur griechischen sondern auch zur ägyptischen Mythologie seine Zuflucht nimmt und auf die Weise die demnächst zu betrachtende Mischung orientalischer und griechischer Anschauungsweisen vorbereitet. Sein Lehrer Ammonius wird als Urheber oder Erneuerer der Synkretistik bezeichnet ¹⁵⁶), — ob mit Recht, und in welcher Weise er verfahren

151) de sera num. Vind. 4. 14. de primo Frigid. 22. Quaest. conv. VII, 1. — de Fato 2. Stoic. rep. 28 sq. commun. Not. 31. u. f. w. Auch in seiner Ethik findet sich hier und da Anlehnung an die neuere Stoa; vgl. Schreiter de doctr. Plutarchi theol. et morali, in Jügens Zeitschrift für histor. Theologie. v. 3.

152) de prof. in Virt. 7. vgl. die untergeschobene Schrift Eduo. puer. 10.

153) de El ap. Delph. 13. 15. — Def. oracul. 36. vgl. de virt. moral. 3. — ibid. 4. 5 sq. vgl. c. 12. de prof. in virt. 3. 13.

154) de sera num. Vind. 4. 14.

155) in seiner Schrift *περὶ Λεϊσιδαμονίας*. vgl. Ritter IV, 563 ff.

156) Aus den häufigen Anführungen desselben bei Plutarch ergibt sich nicht.

sein mochte, vermögen wir nicht zu bestimmen. Tiefe der Forschung und gründliche Kritik wird man in Plutarchs philosophischen Schriften vergeblich suchen; aber nicht bloß durch die ihnen zu Grunde liegende außerordentliche Belesenheit sondern auch durch die Zuverlässigkeit der Angaben haben sie unschätzbaren Werth für uns, und das in ihnen sich aussprechende treue und warme Gemüth muß ansprechen, auch wo es in seiner eigenthümlich gelehrten Mystik einem unklaren Ziele nachstrebt.

3. Nicht minder will der mit Plutarch in mancher Beziehung zusammenstreichende Rhetor Maximus Tyrius, unter den Antoninen und Kaiser Commodus, Platoniker sein, und durch Abschwächung der platonischen Lehren gelingt es ihm leicht, die gleichfalls abgeschwächten aristotelischen, stoischen und kynischen mit jenen in Uebereinstimmung zu bringen. Der platonischen Idee des Guten schiebt er die kontinuierliche unbedingte Denkhätigkeit des aristotelischen absoluten Geistes unter und stoßirt wiederum in andren Beziehungen¹⁵⁷⁾. Aber vor Allen auf die jedesmal beabsichtigte rhetorische Wirkung bedacht, erklärt er sich nach Maßgabe der Veranlassung über denselben Gegenstand in sehr verschiedener Weise. Einseitigkeit seiner Ansichten scheint er nicht einmal angestrebt zu haben. Mag er den Plutarch an Korrektheit und Eleganz der Diktion überlegen und das Studium seiner Reden für Geschichte der Sprache von Wichtigkeit sein, für Philosophie und ihre Geschichte sind sie von ohngleich geringerer Bedeutung als die plutarchischen Abhandlungen, und unerfreulich durch die fast durchgängig hervortretende Unterordnung der Gedanken unter den Zug und Glanz der Worte. Eine ähnlich schillernde Darstellung der platonischen Lehren finden wir in der Einleitung des Albinus und dem dem Alkinoos zugeschriebenen Abrisse der platonischen Theorie¹⁵⁸⁾, in dem Bruchstücke des Severus (um die Mitte des zweiten

157) Dissertat. XVII, 1 extr. u. andern. — vgl. Ritter S. 245 ff. Zeller 438 ff.

158) vgl. Ritter S. 244 f. Zeller 443.

Jahrhunderts)¹⁵⁹⁾ und den philosophischen Abhandlungen des Apulejus (um dieselbe Zeit). Auch bei letzterem, dem dichterischen Rhetor, findet sich Orientalisches eingemischt¹⁶⁰⁾.

4. Selbständiger verfährt der gelehrte Arzt Klaudius Galenus; geboren 131, lebt er bis unter Kaiser Severus. Er will sich keinem der verschiedenen Lehrgebäude anschließen, kommentirt aristotelische, platonische und chrysippische Schriften, neben den hippokratischen, will gegen die Angriffe der Skeptis Sinneswahrnehmungen mittelst der ihnen einwohnenden Evidenz (*ἐνάργεια*), die Venunftkenntniß durch Nachweisung der wesentlichen Uebereinstimmung in der Auffassung der allgemeinen Begriffe aufrecht halten, fügt den aristotelischen vier Arten der Ursächlichkeiten als fünfte die der Mittel (*δι' οὗ*) hinzu, bestreitet die stoische Annahme von der Körperlichkeit der Qualitäten, hegt Bedenken gegen die Unkörperlichkeit der Seele und will die Unsterblichkeit derselben weder behaupten noch verneinen; die Untersuchung über ihren Sitz behält er der Arzneiwissenschaft vor. Die Fragen nach der Einheit der Welt und ihrer Ewigkeit beseitigt er, weil die Entscheidung derselben werthlos für unser sittliches Handeln sei; ja auch die nach der Wesenheit der Gottheit und ob die Welt durch blindwirkende Ursachen, oder durch die Gottheit gebildet worden sei. Dagegen hält er die Ueberzeugung vom Dasein der Gottheit und vom Walten der göttlichen Vorsehung fest; denn die nach Zwecken gebildete und aufrecht erhaltene Weltordnung trete uns überall unverkennbar entgegen. Und eben so ist er überzeugt daß die übrigen Ursächlichkeiten der Zweckursächlichkeit untergeordnet sein müßten¹⁶¹⁾. Seinen Schriften (die erhaltenen sind nur

159) Euseb. Pr. Ev. XIII, 17. Es kommen einige Anführungen bei Iamblichus und Proklus hinzu, s. Zeller 442.

160) s. Zeller 541 f.

161) Auch hier muß ich mich begnügen auf die weiteren Ausführungen und dazu gehörigen Belegstellen bei Sprengel, Beiträge z. Geschichte der Medicin I, 117—195, Ritter 263 ff. und Zeller 446 ff. zu verweisen.

ein Bruchstück der von ihm verfaßten)¹⁶²⁾ verdanken wir gleich denen des Plutarch, sehr bedeutende Beiträge zur Geschichte der vorangegangenen Philosophie; aber bei aller Anerkennung seiner umfassenden Gelehrsamkeit, seines behutsam prüfenden Sinnes und theilweisen Scharfsinns, können wir doch nicht sagen daß es ihm gelungen sei einen neuen Weg der Forschung anzubahnen oder früher betretene zu vertiefen. Er ist ein vorzugsweise dem Plato und Aristoteles sich anschließender, jedoch auch hie und da von der Stoa entlehrender Eklektiker, nur freier von dem unkritischen Streben andrer Männer dieser Richtung das Verschiedenartige zu einigen.

Auch die neuere Skepsis scheint, wie schon bemerkt worden ist (S. 234), Vermittelung mit der dogmatischen Philosophie hie und da angestrebt zu haben; doch ist was wir über Phavorinus, unter Hadrian, namentlich durch Galenus erfahren, zu aphoristisch, um seinen Standpunkt genau ermessen zu können.

Dritte Abtheilung.

1. Die Anfänge einer andren Richtung der Eklektik, wenn man nicht lieber die bisher betrachtete als eine vorzugsweise eklektische und die gegenwärtig zu erörternde als eine synkretistische bezeichnen will, treten schon bei Plutarch hervor.

Plutarch geht von platonisch-aristotelischen, hie und da stoisch gefärbten Begriffsbestimmungen aus und in der Lösung der daran sich knüpfenden Probleme zu Anschauungsweisen über, die mehr dem Orient als dem Occident angehören. So wenn er das Wesen Gottes als das Seiende, Eine und Gute, als die reine Vernunft faßt und gegen die Verwechselung desselben mit den versinnlichenden Vorstellungsweisen, anthropopathischen Mythen und Zurückführung der Götter auf Naturwesen und Naturprocesse eifert, dann aber sich nicht begnügt der göttlichen Kausalität einen ewigen

¹⁶²⁾ Das Verzeichniß bei Galenus de libris propriis.

Geich. d. griech. Philosophie. III, 2.

bestimmungslosen Stoff, wie immer näher gefaßt, vorauszusetzen, sondern zur Erklärung des Bösen in der Welt, um den Begriff der vollkommenen göttlichen Kausalität rein zu halten, ein böses Princip voraussetzt und nun dasselbe aus dem Andren (*Entgegen*) Plato's und besonders aus dessen vorübergehender Erwähnung einer bösen Weltseele herauszudenteln sucht, vorzüglich jedoch Anhaltspunkte dafür im parthischen Ahriman, dem ägyptischen Typhon und den Mythen vom Hades und Ares findet. Gelöst hatte die griechische Philosophie allerdings das Problem nicht und den Mangel befriedigender Lösung lieber durch nicht ganz klare Andeutungen bezeichnen als der ihr antipathischen, wenigleich damals schon bekannten, Vorstellung von einem radikal bösen Princip sich hingeben wollen. Die Scheu vor fremdartigen Vorstellungsweisen war zu Plutarch's Zeit bereits überwunden und er bemüht sich nur, nicht ohne grübelnden Scharfsinn, die gewählte Erklärungsweise mit den platonisch-aristotelischen Lehren einigermaßen in Einklang zu bringen. Er kehrt zurück zu der Annahme eines ungeordneten, jedoch nicht schlechtthin qualitätslosen, regellos bewegten Stoffes, welcher gegen Gutes wie Böses indifferent, nicht ohne Sehnsucht zum Guten und Göttlichen sei, dem bösen Princip dagegen weist er eine Mittelstellung an zwischen der mit göttlicher Kraft erfüllten Weltseele und jenem Urstoff, und durch den platonischen Ausdruck einer bösen Weltseele, den er als die der Ordnung entgegenstrebende Kraft faßt, veranlaßt, unterscheidet er einen guten und bösen Theil der Weltseele, indem er aus ersterem die Vernunft und die Willensfreiheit, aus letzterem die Sinnlichkeit und die vernunftlosen Triebe ableitet, mit näheren Bestimmungen, in die hier einzugehen nicht der Mühe lohnen möchte. Daran knüpft sich ihm dann die Vorstellung von Mittelwesen, die nicht wie der höchste Gott schlechtthin vollkommen, sondern auch dem Unvollkommenen, ja dem Bösen, zugänglich seien; von der das Weltall erhaltenden Vorsehung des obersten Gottes unterscheidet er die den himmlischen Göttern anvertraute Fürsorge für die sterblichen Wesen und für Aufrechterhaltung der Gattungen; von dieser wiederum die den Dämonen angewiesene Führung der menschlichen Handlungen. Die Dämonen,

für Lust und Unlust empfänglich, sind denn auch der Verführung durch's böse Princip ausgesetzt und zerfallen in gute und böse. Mit besonderer Vorliebe bildet er seine phantastische Dämonologie und die Lehre von den dämonischen Einwirkungen auf die menschliche Seele aus; namentlich führt er das Weissagungsvermögen darauf zurück. Der Glaube an Dämonen war allerdings dem griechischen Alterthume keinesweges fremd und auch hie und da in die Philosophie eingedrungen; zu einer Theorie aber entwickelt, wie wir sie bei Plutarch und in wachsender Willkürlichkeit in der späteren griechischen Philosophie finden, war sie nicht. Wenn Plutarch ferner, nach Plato, die Verdunkelung der Seele durch die Verkörperung derselben hervorhebt, so genügt ihm nicht das von diesem ergriffene Heilmittel, Erhebung zu der Welt der ewigen unveränderlichen Ideen, er verweist auf leidentlich enthusiastische Hingabe an höhere göttliche Erweisung, die zwar nicht ohne Selbstthätigkeit, jedoch um so reiner in uns hervortrete, je mehr die eigne Thätigkeit zurückgedrängt werde. Da werden denn die Dämonen als Vermittler bezeichnet und äußere Mittel, wie die Dämpfe der pythischen Höhle und enthaltsames Leben, wie das der Isispriester, zur Erregung des leidentlichen Enthusiasmus und der Empfänglichkeit für die göttliche Einwirkung, empfohlen. Wodochte er nun auch den versinnlichenden Vorstellungsarten des Polytheismus und dem Glauben an Nationalgöttheiten entschieden entgegengetreten, — in der Ueberzeugung von der zu Grunde liegenden Einheit des Göttlichen und der göttlichen Vorsehung, will er die Gottheiten aller Völker verehren, und um die Identität der griechischen und barbarischen, besonders ägyptischen nachzuweisen, durch gewaltsame der griechischen Sprache entlehnte Etymologien, die Namen der letzteren auf die der ersteren zurückführen¹⁶³). So erweitert er das Gebiet der vorangegangenen Synkretistik und leitet zugleich zu dem demnächst so eifrig verfolgten phantastischen Spiele mit mythologischen Deutungen über. Sehr natürlich daß dieser zwischen Okei-

163) Glücklicherweise der Belegstellen verweise ich auf die vorher (151) angeführte Schrift Schreiters und auf Ritter 503 ff. Zeller 424 ff.

dent und Orient oszillirende Standpunkt Plutarchs nicht frei von Widersprüchen durchgeführt werden konnte.

Einen ähnlich schillernden und orientalischen Vorstellungswesen entgegenkommenden Platonismus finden wir bei Apulejus und Maximus Tyrius ¹⁶⁴⁾.

2. Man sucht zunächst hinter dem offenbaren Sinn der philosophischen Lehren einen ihnen zu Grunde liegenden tieferen Geheim Sinn, unternimmt durch Deutung der Mythen und Rulte griechischer und nicht griechischer Religionen jene zu ergänzen und sucht sich unmittelbarer göttlicher Offenbarung theilhaft zu werden. In letzterer Rücksicht sieht man nach Mitteln sich um, über den Bereich des vermittelnden Denkens hinaus, dem Göttlichen sich zu nähern und glaubt durch asketisch beschauliches Leben, durch Opfer und Geheimdienste, namentlich durch Hinwendung zu göttlichen Mittelwesen den Zweck erreichen zu können. Es genügte nicht mehr dem bisherigen Lehrgebäude angehörige, aus ihrem Zusammenhang genommene Glieder zu gemischten Theorien zu einigen; man griff über sie hinaus und hoffte durch Ergründung des verborgenen Sinnes der überlieferten Mythen und Mysterien, wenn man sie in ihren Wechselbeziehungen und ihren vielfach verschlungenen Fäden nach auffasse, dem Ziele sich anzunähern. Da war nun längst durch die aus Alexanders Eroberungen hervorgegangenen Monarchien und vermittelt der römischen Weltherrschaft der Orient dem Occident näher gerückt. Zu jenem wendete man sich mit sehnstlicher Erwartung und ward so mehr und mehr zu eigenthümlich orientalischer Anschauungsweise hingezogen, von der man früher nur vereinzelte Anregungen erhalten, welche durch das Uebergewicht des jugendlich griechischen Geistes sehr bald ein diesem entsprechendes Gepräge empfangen. Auch jetzt freilich wollte man auf eigenthümlich griechische Aneignung des vom Orient Entlehnten nicht verzichten; nur war die dazu erforderliche schöpferische Kraft erloschen; man verschmolz Griechisches und Nichtgriechisches, statt letzteres durch ersteres umzubilden.

164) s. Ritter 524. Zeller 539 ff.

Was dem Orient erborgt, was ursprünglich Griechisches nur dann wieder zu Tage gefördert worden, ist im Einzelnen schwer zu entscheiden, und wie man früher zu geneigt war und hin und wieder auch jetzt noch ist, auf den Orient zurückzuführen, was ganz wohl als Fortbildung griechischer Ansätze sich begreifen läßt, so verkennt man hie und da auch umgekehrt den großen Einfluß, welchen schon in den ersten beiden Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung der Orient auf den Occident ausübte; und zwar zuerst dadurch daß nicht nur orientalische Gottheiten und Kulte sondern auch einzelne orientalische Vorstellungen, die dem griechisch-römischen Alterthume fremd waren, jetzt in ihm Fuß faßten; demnächst dadurch daß das Westreich auch in die orientalische Anschauungsweise der Emanation allmählig sich einlebte. So lange der griechische Geist stark genug war des ihm Fremdartigen sich zu erwehren, konnte das ihm ursprünglich Antipathische, wie die Emanationslehre, in die Theorien des ersten Jahrhunderts und selbst der ersten Hälfte des zweiten nicht eindringen; weder in der früheren und späteren Stoa noch in der Synkretistik jener Zeit finden sich Spuren davon. Der dualistische Pantheismus der Stoiker, wenn man dieser Bezeichnung sich bedienen will, nimmt zu ihr nicht seine Zuflucht, wiewohl er durch Annahme derselben manche Räthsel seiner Anschauungsweise wenigstens scheinbar hätte lösen, manche Dunkelheit hätte aufhellen können. Ja, die stoische Theorie zeigt, wie fremd die Emanationslehre dem griechischen Geiste war. Auch Zeller (S. 493) gesteht, daß das Streben nach übernatürlicher Offenbarung und die Sehnsucht nach einer über das Selbstbewußtsein hinausgehenden enthusiastischen Verührung des Göttlichen der griechischen Philosophie fremd geblieben war. Jene Sehnsucht und jenes Verlangen aber fanden ihre Befriedigung in den Anschauungen der Emanationslehre, von denen der Orient so durchdrungen war, daß es schwer sein möchte zu bestimmen, von welchem Theile desselben sie in die griechische Philosophie zunächst eingebracht sei.

3. Nur sehr wenig bestimmt lassen zwei verschiedene Richtungen sich unterscheiden, eine vom Occident ausgehende und zum Orient

sich hinneigende, und eine unmittelbar vom Orient aus in den Occident eindringende. Namentlich ist es von der Richtung der Neupythagoreer zweifelhaft, von welcher Seite sie ursprünglich ausging. Cicero ¹⁶⁵⁾ nennt seinen Zeitgenossen Rigidius Figulus Erneuerer pythagorischer Philosophie. Wie sich bei ihm schwerlich orientalische Mystik gefunden haben wird, von welcher Cicero nichts weiß, so tritt sie auch nicht in den den Pythagoreern untergeschobenen Schriften, Timäus, Okellus Lukanus, den unächten Bruchstücken des Archytas u. a. hervor, mag zu diesen Fälschungen die Viehhaberei des libyschen Königs Jobates ¹⁶⁶⁾ (nach Ritter, Juba II unter Augustus König von Mauritanien) oder Anderweitiges veranlaßt haben. Auch bei Moderatus (wahrscheinlich unter Nero), dem Araber Nikomachus Gerasenus (wahrscheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) und in den *Theologumenis arithmeticis* ist das ursprünglich Griechische noch vorherrschend; das Orientalische dagegen bei dem räthselhaften Apollonius aus Tyana. Bei jenen neuen Pythagoreern findet sich Zweifelsbildung der Zahlen und Ideenlehre, wie sie von den älteren Akademikern angebahnt war. Die Zahlen sind ihnen Symbole der unstimlichen Ideen, die beiden ersten Zahlen Zeichen der obersten Principien, des göttlichen und weltlichen, die dann in verschiedener Weise näher bestimmt werden. Der angebliche Archytas unterscheidet zwei Urwesen, das bildende und erhaltende (*μορφή*), das zerstörende und verändernde (*οὐσία* oder *ἐλγ*); Moderatus faßt sie als Gottheit und unbestimmte Zweiheit, führt auf erstere das Gute und die Vernunft, auf letztere das Böse zurück; Nikomachus zufolge soll die Welt nach den dem göttlichen Geiste einwohnenden Zahlen geordnet worden sein. Willkürlicher noch ist die weitere Entwicklung dieser Zahlensymbolik; auch aristotelische Begriffe werden ihr eingeflochten. In ihrer Ethik tritt besonders Gleichsetzung von Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) und Wohlergehen (*εὐτυχία*) hervor, und als Endziel, Wiedervereinigung mit der Gottheit durch

165) Cic. de Univ. c. 1.

166) David. Schol. in Arist. 28, 13. vgl. Ritter 513.

Enthaltung von allem Unreinen; letzteres namentlich bei Nikomachus dem Araber. Ein ähnlicher Geist spricht in den in der Lebensbeschreibung des Atheners Sekundus (wahrscheinlich unter Hadrian) enthaltenen Antworten auf ihm vorgelegte Fragen sich aus. Entschiedener Orientalisches findet sich in den Uebersetzungen aus dem Leben des Pythagoras; in der Unterscheidung guter und böser Dämonen bei Metellus dagegen nicht mehr als bei Plutarch u. A. ¹⁶⁷⁾.

4. Ohngleich bestimmter spricht sich der Geist des Orients in dem Wenigen aus was wir authentisch vom Apollonius aus Tyana in Phrygien (zur Zeit des Nero) erfahren. Er soll Schüler eines Pythagoreers Euzenos gewesen sein, zum Erwerb tieferer Erkenntniß zu den Magiern, den Gymnosophisten Indiens und nach Oberägypten sich gewendet und behauptet haben, auch Pythagoras habe seine Lehre durch Vermittelung Aegyptens aus Indien erhalten. Als Magier, welcher Domitians Ermordung gleichzeitig in Phrygien geschaut habe, wird er auch anderweitig erwähnt; die Lebensbeschreibung aber welche Philostratus unter Septimius Severus für dessen Gemahlin, angeblich nach den Aufzeichnungen eines Damis aus Ninive, ausarbeitete, beabsichtigt augenscheinlich ihren Helden als gottbegeisterten Philosophen, den kynisch-stoischen, namentlich dem Euphrates (angeblich unter Hadrian), wahrscheinlich auch dem Erlöser, entgegenzustellen, und zugleich in ihm das Ideal eines von den magischen Künsten des übrigen Orients freien, indisch-griechischen Weisen zu schildern. Auch die ihm beigelegten Briefe sind aller Wahrscheinlichkeit nach gefälscht; ächt ist wohl nur das Bruchstück bei Eusebins ¹⁶⁸⁾. Es wird darin der höchste, über alle Verührung mit der Welt erhabene Gott von den untergeordneten Gottheiten unterschieden; jener soll ohne alle Opfer, auch ohne lautes Gebet, nur geistig angebetet werden, letzteren Verehrung durch Anzündung von Weihrauch,

167) s. die weiteren Ausführungen und Belegstellen v. Zeller 510 ff.

168) Praep. Ev. IV, 13. Im Uebrigen begnüge ich mich auf Metell 494 ff. und vorzüglich Zeller 501 ff. zu verweisen.

Aufstellung von Bildern u. dgl. zu Theil werden. Als seinen, d. h. des Philosophen, Beruf habe er, heißt es, Verbreitung der wahren Gotteserkenntniß und Gottesverehrung betrachtet, und in letzterer der Sonne als reinsten sichtbarer Offenbarung der Gottheit sich zugewendet. Von Reinheit der Gesinnung und Abtödtung der Begierden will er den Menschen zu höherer Stufe bis zur Erlangung der Wunderkraft und Allwissenheit hinaufklätern.

Vierte Abtheilung.

I. 1. Die andre entschieden vom Orient, aber dem edelsten Theile desselben, angehende Richtung eklektischer Philosophie wird von einem Manne angebahnt, der an Tiefe des Geistes, Umfang des Wissens und selbst an Methode, die Philosophen des ihm vorangegangenen Jahrhunderts und des ihm folgenden weit überragt. Wir kommen erst hier, mehr als ein Jahrhundert zurückreitend, auf den alexandrinischen Juden Philo, weil nicht nachweislich daß er Einfluß auf die bis jetzt erwähnten Männer geübt habe.

Versuche die griechische Philosophie auf orientalische Weisheit zurück zu führen, finden wir schon bei alexandrinisch-griechischen Historikern; zu methodischer Durchführung dieser Annahme ist es wahrscheinlich erst durch alexandrinische Juden gekommen, deren schon viele unter Alexander und Ptolemäus Lagi nach Aegypten und vorzüglich in die Hauptstadt übergeführt waren, so daß sie in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, zur Zeit Philo's, schon zwei von den fünf Stadttheilen Alexandrias inne hatten und zerstreut auch andre Stadttheile bewohnten. Durch das von den Ptolomäern Soter und Philadelphus errichtete Museum, die Bibliotheken und den Verkehr mit den dortigen Gelehrten zur griechischen Philosophie herangezogen, begannen wissenschaftlich gebildete Juden sehr bald an Ausgleichung derselben mit den Offenbarungen ihrer heiligen Bücher sich zu versuchen. Je fester sie aber vom göttlichen Ursprung der Lehren derselben überzeugt wa-

ren, um so weniger konnten sie weder als diesen widersprechend noch als ursprünglich und neu gelten lassen was sie in der griechischen Philosophie für wahr hielten. Daher von der einen Seite die Voraussetzung, das Wahre in ihr müsse ein wenigleich entfernter Ausfluß aus den geoffenbarten Büchern sein, von der andern Seite ihr Bestreben, durch tieferes Eindringen in den verborgenen Sinn dieser, die von ihnen für wahr gehaltenen Philosopheme als in jenen enthalten nachzuweisen. In ersterer Beziehung nahmen sie zu untergeschobenen oder gefälschten Büchern ihre Zuflucht, in der zweiten zur Unterscheidung eines Geheimnisses von dem buchstäblichen, und zu allegorischer Auslegung. Ob Spuren solcher Unbequemung an griechische Vorstellungsweisen schon in der griechischen Uebersetzung des alten Testaments der LXX sich finden, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Mit Aristobulus unter Philometor, um 150 v. Chr., tritt Richtung des Judenthums auf griechische Philosophie entschieden hervor. Schon er behauptete theils, längst vor den LXX habe es eine griechische Uebersetzung des A. T. gegeben, aus welcher Plato und Pythagoras ihre Lehren geschöpft hätten, und führte zur Bewährung seiner Behauptung ersonnene Verse des Orpheus, Linus, Homer und Hesiodus auf, theils suchte er anthropomorphistische Ausdrücke des A. T. allegorisch umzudeuten. So wollte er in den orphischen Gedichten, gefälschten natürlich, die mosaische Lehre von der göttlichen Welterschöpfung nachweisen. Bei der auf bestimmte Grundsätze (Kanones) zurückgeführten allegorischen Auslegung ging er von der Annahme aus, daß alles im Gesetz Enthaltene unmittelbaren Einfluß auf Belehrung der Menschen haben müsse, und daß der gesamte Inhalt des Gesetzes in einem verborgenen, durch tieferes Verständniß zu eröffnenden Zusammenhang stehe. In Erörterungen über Aristee's Entstehungsgeschichte der Uebersetzung der LXX (von unbestimmter Zeit), das vierte Buch der Makkabäer, das Buch der Weisheit, die Sekte der Therapeuten können wir hier nicht eingehn ¹⁶⁹).

169) Ich muß mich begnügen auf Dähne's geschichtliche Darstellung

2. Philo der Jude war von priesterlichem Geschlecht in Alexandrien geboren. Von früher Jugend an ganz den Wissenschaften lebend, ward er wahrscheinlich schon in vorgerücktem Alter durch die Bedrückungen welche seine Stammgenossen besonders unter Kaiser Kajus (Kaligula) zu erdulden hatten, genöthigt den öffentlichen Angelegenheiten sich zu widmen und mit vier andern seines Volkes eine Gesandtschaft nach Rom zu übernehmen, um Zurücknahme des Befehls, welcher auch von den Juden göttliche Verehrung für die Bildsäule des Kaisers in Anspruch nahm, auszuwirken und fernere Verfolgungen abzuwenden. Die Gesandtschaft langte im Winter 39—40, nach Beendigung des Krieges gegen die Germanen, in Rom an und war noch dort als der Statthalter Syriens, Petronius den wahrscheinlich im Frühling 40 erlassenen Befehl erhielt, die kolossale Bildsäule des Kajus im Tempel zu Jerusalem aufstellen zu lassen. Philo bezeichnet sich selber als den ältesten der Gesandten und in dem erst unter Klaudius abgefaßten Bericht als einen Greis, so daß die Annahme, er sei zur Zeit der Gesandtschaft gegen 60 Jahre alt gewesen, mithin ohngefähr 20 Jahre v. Chr. geboren, Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wie wenig die Gesandtschaft ihren Zweck erreichte, beweist außer jenem Befehl, der Zorn des Kaisers über die Bitte des mild gesinnten Petronius die Vollstreckung des Befehls bis zu vollendeter Grundle verziehen zu dürfen. Nur der im Januar 41 erfolgte Tod des Kaisers rettete den Petronius, welchen hinzurichten er befohlen hatte. Von Philo's übrigen Lebensverhältnissen sieht nur noch fest seine Reise nach Jerusalem. Eusebius' Behauptung, Philo sei noch unter Klaudius in Rom gewesen und mit dem Apostel Petrus bekannt geworden, gleichwie die des Photius, er sei zum Christenthum übergegangen, entbehren der Beglaubigung.

der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. 1834. Wördrers Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie. 1835. 2te Aufl. L. Georgii's Abhandl. über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, in Ugen's Zeitschrift für historische Theologie 1839, 3tes Heft 69 ff. und auf Zeller's Gesch. III, 559 ff. zu verweisen.

3. Philo's Schriften, längere und kürzere Abhandlungen, zerfallen in mehrere Abtheilungen, deren erste und der Zeit nach auch mutmaßlich früheste, allgemein philosophisch und philosophisch-historischen Inhalts ist. Eine zweite wahrscheinlich erst im Greisenalter von Philo verfaßte, bezieht sich auf die Bedrückungen, welche die Juden damals zu erdulden hatten. Alle übrigen Abhandlungen Philo's betreffen die mosaischen Bücher. Voran steht eine Auslegung der Schöpfungsgeschichte; dann folgt nach der gewöhnlichen Anordnung eine Reihe allegorischer Erklärungen der folgenden Abschnitte der Genesis bis c. XLI, theils unter dem Titel *Legis allegoriarum* l. I—II, theils unter besonderen Ueberschriften; jedoch ist es nicht unwahrscheinlich, daß diese Ueberschriften erst später hinzugefügt wurden und die entsprechenden Abschnitte ursprünglich jenem Werke mit fortlaufender Bücherzahl, wovon sich noch einige Spuren in den Excerpten des Mönchs Johannes und anderweitig finden, eingereiht waren. Diese Reihenfolge allegorischer Auslegungen scheint schon ursprünglich kein stetig fortlaufender Kommentar gewesen zu sein und einzelne Stücke später eingebüßt zu haben ¹⁷⁰⁾. Als Zweck seiner Auslegungen bezeichnet Philo zu Anfang des erst genannten Werkes (*de Mundi opificio*) zu zeigen, wie das Gesetz und die Welt übereinstimmend seien und wie der dem Gesetz gemäß lebende ein Weltbürger sei. Denn Moses behandelt, heißt es im Leben desselben, die alten Geschichten so, daß nachgewiesen werde, wie derselbe Schöpfer und Vater des Alls und der wahre Gesetzgeber sei, daher wer diesen Gesetzen nachlebe, dem Gange der Natur sich anschließe, wer sie verlege, durch Naturereignisse, wie Sündfluth, Feuerregen u. dgl. gestraft werde, — kraft der Uebereinstimmung der Worte mit den Werken und dieser mit jenen. Es sollten daher aus den in der Genesis enthaltenen Nachrichten von guten und bösen Menschen, Belehrungen über die Anlagen des Menschen und seine Seelenzustände durch allegorische Auslegungen geschöpft, die betreffenden Personen theils als Kräfte theils als Zustände der Seele nachgewiesen werden, um

170) J. Böhm a. a. O. S. 1014 ff.

wie durch Berlegung, zur Anschauung der Seele zu gelangen. Von den bisher berücksichtigten Schriften werden gesondert die auf die Gesetzgebung selber bezüglichen, und die Gesetze wiederum in ungeschriebene, d. h. solche eingetheilt, die lebendige Muster (*καρδία*) des untadeligen Lebens, wie Enos, Henoch und Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph und Moses, und in die einzelnen oder geschriebenen, Gesetze im engeren Sinne des Worts. Von jenen Musterleben finden sich in den vorhandenen Werken nur die des Abraham, Joseph und Moses in besonderen Schriften bearbeitet¹⁷¹). Auch in ihnen fehlt es nicht an einzelnen allegorischen Deutungen; doch kommen sie nur beiläufig vor und sind nicht bestimmt, wie die der eigentlichen Allegorien, die Anlagen und Zustände der Menschen, der guten wie der bösen, auf allgemeine Naturverhältnisse zurück zu führen. Die geschriebenen Gesetze werden zuerst im Dekalogus, dann in verschiedenen besonderen Abhandlungen ihren näheren Bestimmungen nach erklärt. Zu den in den älteren Ausgaben, namentlich der großen Mangey'schen enthaltenen philonischen Schriften sind einige von Angelo Mai in florentiner Handschriften aufgefundene Bruchstücke zur Erörterung der Gesetze und andre aus der armenischen Uebersetzung ins Lateinische übertragene neuerlich hinzugekommen, unter letzteren einige die nicht für philonisch gelten können¹⁷²). Für entschieden unächt ist auch das für So-

171) In der Voraussetzung daß die allegorischen Schriften vorzugsweise für Juden, die die persönlich verwirklichten und die geschriebenen Gesetze betreffenden für Hellenen verfaßt seien, will Schröder die einen von den andern gänzlich gesondert halten und auf das Buch *de mundi Opificio* die letzteren, historisirenden, nicht die allegorischen, folgen lassen. Dähne S. 294 ff. widerlegt die Auslegung der für diese Annahme angeführten Stellen und weist die Zusammengehörigkeit der allegorischen Bücher mit dem Werke von der Schöpfung nach; — Schröders Einrede in der Vorrede zu I. zweitem Ausg. des Philo XII ff. ist als mißlungen zu betrachten.

172) Mangey's Ausg. London 1742. 2 voll. fol. f. über dieselbe Kreuzer in Ullmanns und Umbreits Studien und Kritiken 1832 S. 1 ff. — Die neu hinzugekommenen Abhandl. in E. Richters Ausg. Lips. 1838—40. VIII vol. 12.

schichte der Philosophie nicht unwichtige Buch, de Mundi incorruptibilitate zu halten, dessen in arge Verwirrung gerathenen Text Jacob Bernays mit gewohntem Scharfsinn neuerlich geordnet hat ¹⁷³).

Durch die verschiedenen Arten der philonischen Schriften zieht sich ein und dieselbe Gedankenreihe; nur läßt der Verfasser den Künsten und Künsteleien symbolischer Auslegung um so freieren Lauf, je mehr er an vorliegende biblische Texte sich bindet. An Vermessenheit der Erklärung derselben hat er seinen Vorgängern schwerlich nachgestanden, und war gleich ihnen überzeugt, daß die von ihm so hoch gehaltene griechische Philosophie aus mosaischer Offenbarung abgeleitet sei ¹⁷⁴). Er schöpft aber seine Ueberzeugungen nicht aus verkünstelter Auslegung; diese soll ihm nur dienen mit ihnen seine Offenbarungsgläubigkeit, seinen strengen Begriff von Inspiration der geoffenbarten Schriften, bis auf den Buchstaben hin, in Uebereinstimmung zu setzen. Steht er in diesen Beziehungen mit seinen Vorgängern auf gleichem Grund und Boden, so übertrifft er sie ohne Zweifel an gründlicher Kenntniß der griechischen Philosophie, an Tiefe und Umfang der Weltanschauung, an Geschick in begrifflicher Durchführung derselben.

4. Als Ausgangspunkt seiner philosophischen Ueberzeugungen dürfen wir wohl die Sehnsucht betrachten ganz im Gottesbewußtsein anzugehn; Philosophie mußte ihm zur Theosophie werden; um nur in Gott, als einzigen Gegenstand unsres Wissens, zu leben, wollte er, wohl im Anschluß an die Essener und Therapeuten, der Welt absterben. Die erste Aufgabe, die er sich daher stellte, war Entschränkung des Gottesbegriffs. Wie sollte er da nicht Befriedigung seines Bedürfnisses zunächst in der Transscendenz der platonischen Lehre finden? Zwar der Bezeichnung der Gottheit als Idee des Guten bedient er sich nicht; sie mochte ihm dem Weltbewußtsein zu nahe zu stehn scheinen. Dagegen ist ihm Jehovah

173) f. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Januarheft 1863. S. 34 ff.

174) vgl. Zeller 600 ff.

das wahrhaft Seiende ($\delta \omega\upsilon$, $\tau\omicron \delta\upsilon$), Ewige, Unveränderliche, das schlechthin Einfache und im Gegensatz gegen alle Bestimmtheit des Weltlichen, das Qualitätslose, eben darum auch über alle Prädikate Erhabene, das Unausprechliche, nicht bloß Unvorstellbare ($\alpha\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$) sondern auch durchs Denken Un erreichbarbare ($\alpha\pi\epsilon\sigma\chi\omicron\tau\omicron\varsigma$), so daß wir, nur von seinem Dasein ($\epsilon\upsilon\alpha\sigma\chi\iota\varsigma$), nicht von seinem eigenthümlichen Sein ($\iota\delta\iota\alpha \epsilon\upsilon\alpha\sigma\chi\iota\varsigma$) zu wissen vermögen. Nur ohne Persönlichkeit konnte der alttestamentgläubige seinen Jehovah nicht denken, und zeugt dafür auch noch nicht die ihm zugehörte unbedingte Freiheit, so doch daß er seliger als die Seligkeit sein soll; denn nur so glaubte er den Begriff völlig einschränken zu können, wenn er was für uns das Höchste ist, Wissen, Güte, Tugend, Schönheit, reine Einheit und Seligkeit durch ein „mehr als“ zu überbieten suchte. Ist er aber dennoch Endziel alles Wissens, so kann er nur durch ein unmittelbares Schauen des Seinsden, d. h. Gottes, ergriffen werden ($\eta \tau\omicron\upsilon \delta\epsilon\omicron\tau\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\alpha$, $\eta \delta\upsilon\upsilon\varsigma \theta\epsilon\omicron\omega$), und dieser unmittelbaren Erscheinung ($\epsilon\upsilon\phi\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\upsilon\alpha\sigma\chi\iota\varsigma$) vermag der Mensch kraft seiner Gottähnlichkeit theilhaft zu werden.

5. Und doch mußte Philo das Weltbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein irgendwie zu einigen bestrebt sein. Der Mensch soll den Urgrund alles Seienden zu erforschen unablässig bestrebt sein; die sichtbaren Erscheinungen sollen ihn zur unsichtbaren Welt hinüberleiten und ihm die Ueberzeugung gewähren, daß die weise und künstlerisch schön gestaltete Welt eine weise intelligente Ursache voraussetze; jene soll uns zur Staffel werden, Gott durch Gott kennen zu lernen, zu unmittelbarer Anschauung zu gelangen. Die Welt zeugt von der Güte und Macht ihres Urhebers, und zwar von der Güte als Voraussetzung der Macht, so daß Philo hier der platonischen Idee des Guten sich annähert, ohne sie jedoch als die innere Wesenheit der Gottheit zu betrachten. Wie vermöchte aber die wandelbare unvollkommene Welt unmittelbar auf die unwandelbare vollkommene Wirklichkeit Gottes zurückgeführt werden? Da greift Philo zu der platonischen Ideenlehre, setzt eine unsichtbare geistige Welt ($\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma \alpha\delta\omicron\upsilon\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$) der sichtbaren als Musterbild voraus und faßt sie platonisch als Inbegriff der Ideen

oder geistigen Formen, deren Wirklichkeit zu veranschaulichen er sie, in Annäherung an die Stoa, als wirkfame Kräfte sich dachte. Sie, diese unsichtbaren Kräfte (*δυνάμεις*), sollen den obersten Gott als sein Gefolge umgeben, Diener und Statthalter desselben sein, die Vermittler zwischen Welt und Gott. Sie werden den griechischen Dämonen und den Engeln der mosaischen Bücher verglichen. Sehr begreiflich daß er sie bald als persönliche Wesen bald als gleich unendliche Bestandtheile der göttlichen Wesenheit (*τμήματα*) bezeichnete, so daß auch die höhere Kraft die niedere in sich befaßten soll; durch seine Kräfte soll ja Gott in den Dingen und doch wiederum frei von aller Gemeinschaft mit ihnen sein; daher den Ideen oder Kräften bei aller Inwesenheit in der Gottheit doch auch wiederum eine gewisse Sonderung von ihr, ein gewisses Fürsichsein zugeschrieben werden mußte. An einer Gliederung der Welt der Ideen oder Kräfte versucht sich Philo nur in so fern, in wie fern er sie der göttlichen Macht und Güte unterordnet, und als einigen des Paus unmittelbar dieser, mittelbar der Ideenwelt überhaupt, den *Λόγος* bezeichnet, der höher als Macht und Güte sei und alle andren Kräfte in sich begreife. Er soll weder ungeschaffen, wie die Gottheit, noch geschaffen, wie endliche Dinge, der den Willen Gottes vollziehende Statthalter, der erstgeborene Sohn Gottes sein (*Θεός* oder *δεύτερος Θεός*, nicht *ὁ Θεός*), und in letzterer Beziehung wird die göttliche Weisheit seine Mutter genannt. Es wird ein in der übersinnlichen und ein in der sinnlichen sich offenbarendes *Λόγος* unterschieden, nicht aber eine doppelte Existenzweise desselben¹⁷⁵); so daß auch hier wiederum, wie rücksichtlich der Welt der Ideen, die oberste Einheit derselben einerseits der Gottheit gleichgesetzt, andererseits von ihr gesondert wird. Seine Lehre vom *Λόγος* scheint Philo auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurück zu führen¹⁷⁶), sei es daß er überhaupt den Begriff oder doch die

175) vgl. Zeller 623 ff.

176) vgl. Zeller 628 ff. Nur möchte die Einwirkung der stoischen auf die philonische Lehre hier, wie überhaupt, überschätzt sein.

Ausbildung desselben, die Anwendung die er davon macht, in der früheren Theosophie nicht vorfand.

6. In welcher Weise die die göttliche Wirksamkeit auf die Welt der Veränderungen übertragenden Kräfte von der Gottheit ausgingen, vermochte Philo nur durch Gleichnisse auszusprechen. Während er die geistige Welt als Gott vollkommen ähnlich, als seinen Schatten bezeichnet und auch in der sinnlichen Welt, kraft der in ihr enthaltenen geistigen Formen, göttliche Kraft anerkennt, sucht er von der andren Seite den Unterschied zwischen der Gottheit und den von ihr ausgehenden geistigen Formen, und wiederum den Unterschied dieser von ihren weltlichen Abbildern, aufrecht zu halten. Alle pantheistische Auffassung wehrt er entschieden ab und scheint dadurch veranlaßt worden zu sein der Emanationslehre sich nicht hinzugeben. Er faßt das Verhältniß der Welt zur Gottheit theils als das der Erweiterung dieser zu jener, theils als Erfüllwerden des Leeren durch die unendliche Fülle Gottes, theils als Ausstrahlung. In letzterer Beziehung ist ihm Gott das ringsum ausstrahlende reine Licht, der Logos der zunächst daraus hervorgegangene Lichtkreis. So finden wir bei'm Philo die Anfänge der Emanationslehre und doch wiederum entschiedene Abkehr von derselben; zwar setzt er größere oder mindere Entfernung der göttlichen Potenzen von ihrer Wesenheit voraus, aber ohne sie weiter, geschweige denn bis zum Stoff, herabzuführen; die göttliche Wesenheit soll frei von aller unmittelbaren Gemeinschaft mit der Welt bleiben. Eben so wenig jedoch eignet er sich mehr als die Bezeichnungen von der Stoa an; die Grundanschauung derselben, der zu Folge ein und dieselbe Urwesenheit in die Welt sich verwandeln, durch und durch unmittelbar, nur in verschiedenen Weisen und Graden in ihr wirken soll, verwirft er mit all und jeder pantheistischen Erklärungsweise, auf das entschiedenste; die göttlichen Ideen oder Kräfte müssen als Triebräder der Welt der Erscheinungen von ihrem Urquell doch immer irgendwie gesondert bleiben. Die lebendige Ueberzeugung von der Transscendenz Gottes ergänzt oder verbirgt ihm die Mängel seiner Theorie.

Noch entschiedener wendet er von der Stoa in der Lehre vom

Urstoff sich ab; ihn für die eine gewissermaßen Nachseite der einzigen ursprünglichen Urwesenheit zu halten, hätte er sich nicht entschließen können, ohne seine Grundüberzeugung aufzugeben. Er kehrt lieber zu der dualistischen Voraussetzung eines todten, an sich nicht seienden und unbeweglichen, schlechthin leidenden, qualitäts- und formlosen Urstoffes zurück, und indem er ihn denn doch wiederum als eine die vier Urstoffe unentwickelt in sich enthaltende, umgestaltete und ungeordnete Masse sich vorstellt, bezeichnet er den weltbildenden Geist Gottes als den Zertheiler (*τομὴς*) und als die Sägung (*ῥαμμός*) des Alls. Alles Wesenhafte, wahrhaft Seiende in der Welt wird auf die Wirksamkeit der göttlichen Kräfte und Ideen zurückgeführt, Welterschöpfung und Welterhaltung einander gleichgesetzt, alle Unvollkommenheit und alles Uebel dagegen nicht blos auf Ungeeignetheit des Stoffes zur Verwirklichung der göttlichen Zwecke, sondern auch auf Widerstreben desselben gegen die göttliche Ordnung; wogegen in a. St., in denen das Nichtsein des Stoffes hervorgehoben wird, Gott als Welterschöpfer, im Unterschiede vom bloßen Weltordner, bezeichnet wird; den Begriff der unbedingten Schöpfung festzuhalten, verhindert ihn theils die Schon vor dem alten Werden aus Nichts, theils die Schwierigkeit die Unvollkommenheit der Welt mit der Vollkommenheit der göttlichen Wirksamkeit zu einigen. Eigenthümliche Versuche den Begriff eines solchen Urstoffes denkbar zu machen, finden sich bei ihm nicht; auch der aristotelische scheint ihm entgangen zu sein; so wie er denn überhaupt das aristotelische Lehrgebäude nur sehr unvollkommen gekannt haben möchte.

7. Von einer Theosophie, wie sie bei Philo an die Stelle der Philosophie getreten war, können wir ein tieferes Eingehen in logische und physische Untersuchungen nicht erwarten und dürfen die hierhergehörigen, aus der griechischen Philosophie übernommenen Bestimmungen ganz wohl übergehen. Solche Untersuchungen hatten für ihn kein unmittelbares Interesse. Dagegen mußte seine Grundüberzeugung in der Ethik zu völligem Durchbruch gelangen. Zwar schließt er sich auch hier wiederum den Formen der griechischen Philosophie, namentlich der stoischen an, aber wie haucht er ihnen

doch seinen eigenthümlichen Geist ein. Die reinen und vollkommenen Seelen sind ihm die den fernen Weltraum belebenden, in völliger Geistigkeit Gott allein zugewendeten; nur die von der Erde angezogen verkörpern sich und verfallen damit den sinnlichen Begierden und der Sünde, zu der sie mit der Sinnlichkeit den Hang empfangen; und dieser Hang ist ihnen eingeboren, nicht etwa anerzogen oder Folge von äußeren Einflüssen. Die Erbsünde ist die unausbleibliche Folge der Verkörperung und damit der Versinnlichung. Aber ihrer ursprünglichen Wesenheit nach ist auch die menschliche Seele mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild oder Theil der göttlichen Wesenheit; darin besteht ihre Gottähnlichkeit und ihre Fähigkeit zu ihrem Urzustande sich wiederum hinaufzuläutern, darin das Denkende und frei Wollende in ihr. Ihre Sonderung von der bloßen Lebenskraft zu bezeichnen, bedient Philo sich des aristotelischen Ausdrucks, sie komme aus von Außen, und nennt sie den Geist (*νοῦς*) oder das unmittelbar von Gott kommende Pneuma in uns, während er die ernährende und empfindende Seele auf die luftartigen Bestandtheile des Samens zurückführt und als ihren Sitz das Blut zu betrachten geneigt ist. Ihm liegt nur daran die Kluft zwischen dem unsterblichen und sterblichen, dem rein geistigen und sinnlichen Seelenwesen aufs schärfste hervorzuheben, und in dieser Beziehung schließt er sich zunächst der platonischen Lehre an; in der ferneren Sonderung der verschiedenen Seelenvermögen schaut er sich nicht bald den Stoikern, bald dem Aristoteles sich anzunähern. An jener unbedingten Sonderung zweier Seelentheile oder Seelenwesen entwickelt sich dann seine ganze Ethik und seine Lehre von menschlicher Erkenntniß und Weisheit. Nur Hinaufklärung des Geistes zu seiner ursprünglichen Wesenheit, zu seinem Urquell, über die göttlichen Mittelstufen, selbst die des Uns, hinaus, kann das Endziel aller unsrer Bestrebungen sein. Wie aber vermöchte die sündhafte, mit allen ihren Thätigkeiten, auch denen des Denkens und Wollens, in die Sinnlichkeit eingetauchte menschliche Seele dies Ziel zu erreichen? Vorbedingung ist, dem sinnlichen Leben abzusterben und nicht nur die Lustreize und Affekte in sich abzutödten, sondern auch sich selbst aufzugeben, in Selbstprüfung seine

eigne Wichtigkeit, das Unvermögen zu wahrer Erkenntniß zu gelangen, anzuerkennen; und in dieser Beziehung nähert Philo sich der akademischen Skepsis, wie sehr und aufrichtig er auch die Philosophie als höchste Gabe der Gottheit preist. Durch sich selber vermag der Mensch auch jene Vorbedingungen nicht zu erfüllen. Der Gegenstand aller wahren Wissenschaft ist die Gottheit, und ihre nähern wir uns nur durch den Glauben, der allein durch Gott selber in uns gewirkt werden kann; sollen wir Gott schauen, so muß er sich selbst uns offenbaren; aus keiner seiner mittelbaren Wirkungen kann er rein und vollständig erkannt werden; denn reine und vollständige Erkenntniß Gottes ist nur diejenige, die ihn in seinem ungeschwächten Lichte, in seiner reinen Einheit anschaut; und dazu bedarf es der höheren Erleuchtung und vollkommener ekstatischer Selbstentäußerung des zur Anschauung gelangen wollenden, sein menschliches Licht muß in dem göttlichen verschwinden, an die Stelle des eignen Bewußtseins und Lichts, die willenlose Hingabe an den ihn bewegenden göttlichen Geist getreten sein; und nur das Streben nach dieser Anschauung kann der Weg zur vollendeten Glückseligkeit sein. So mußte denn Philo das Streben nach diesem Ziel, wie die Erreichung desselben, als eine in keiner Weise durch Verdienst zu erlangende Gnadenwirkung betrachten und verzichtete auf Anwendung äußerer zu ihrer Erlangung anzuwendender Mittel. In dieser Beziehung findet sich bei ihm eine Reinheit der Auffassung, wie wir sie nicht nur bei Neupythagoreern und demnächst bei Neuplatonikern, sondern auch bei manchem christlichen Philosophen vermissen. Doch ist er weit entfernt ein quietistisches Harren auf solche Einkehr Gottes in den menschlichen Geist zu empfehlen. Sehr bezeichnend ist in dieser und jener Beziehung, wie er die Stufenfolge der Tugenden faßt. Er weiß das asketische Streben der Essener und Therapeuten, der Sinnlichkeit in sich Herr zu werden, sehr wohl zu schätzen, und doch sagt er von der asketischen Tugend nicht bloß, sie müsse mühsam erkämpfen, was Andre als göttliches Geschenk mühelos zu Theil werde, sondern auch, sie unterliege den Schwankungen und Rücksällen, welche ein durch Unerricht oder Einsicht zur Tugend gelangender nicht zu befürchten

habe. Am höchsten steht ihm daher die durch Gottes Gnade erlangte Tugend, jedoch nur für nur als Vollendetes im Menschen, unerschöpfte Quelle der Gnade etc.: und dabei läßt er die Nothwendigkeit der Abhängigkeit unserer Thätigkeit und der freien Selbstbestimmung keinesweges außer Acht. Ja auf letztere ist er geneigt den Gehalt der Seele in der Sinnenwelt, als intelligibelen Akt, aufzufassen und hält die Freiheit der Selbstbestimmung auch im gegenwärtigen Leben gegen den Determinismus oder Fatalismus der Stoa aufs entschiedenste an. So begreift sich, wie er von der Stoischen Formel und Begriffe entlehnen konnte, ohne doch mit ihnen mehr als die Bezeichnung gemein zu haben. Sein zur Anschauung Gottes und zum Leben in Gott Gelangter war auch ihm der über alle sinnliche Regungen und Affekte erhabene, und ganz wohl mochte er ihm in jüdischer Sprachweise den allein freien, wahren König u. s. f. nennen. Auch konnte er die Unterscheidung des zur Weisheit Fortschreitenden und des Weisen, wie sie namentlich seit Panätius in der Stoa üblich geworden war, sich aneignen: eben so das Princip des naturgemäßen Lebens. Wie aber hätte er mit der Stoa das Vertrauen auf die eigne Kraft und die Annahme theilen können, die Weisheit beruhe auf der Einsicht der Uebereinstimmung unsrer Handlungen mit der Weltordnung? Die Verneinung solcher Annahmen widersprach seiner innersten Ueberzeugung, der Ueberzeugung daß Erhebung über die Welt der Erscheinungen nur durch Gottes unmittelbare Einwirkung von uns erreicht werden könne. Und dennoch kannte er eine Freiheit der Selbstbestimmung des menschlichen Geistes, wie die Stoa sie gänzlich in Abrede stellte. Sie war ihm als transcendente Freiheit, der Grund der Verendlichkeit und Versummlichung des menschlichen Geistes; als gegenwärtige, der in unsrem Erdenleben wirkende nothwendige Coefficient zur Erhebung des menschlichen Geistes zur Gottheit. Wiewohl er daher mit Aristoteles u. A. das kontemplative, zu jener Erhebung vorbereitende Leben für ohngleich höher als das praktisch politische hielt, so verkannte er doch auch den Werth des letzteren nicht, und betrachtete nicht nur die praktische Thätigkeit als nothwendige Vorübung für die

theoretische, sondern faßte auch den Inbegriff der Tugenden als Frömmigkeit oder Liebe zu Gott, und als Liebe und Gerechtigkeit in Beziehung auf die Menschen zusammen.

8. Mit der Eklektik hat Philo das Bestreben gemein aus den Lehren der verschiedenen philosophischen Theorien eine Auswahl zu treffen und verschiedenartige mit einander zu verbinden; er erhebt sich aber über die Eklektik seiner Zeit und der beiden folgenden Jahrhunderte, indem er nicht durch kritische Vergleichung der verschiedenen Dogmen ein Kriterium der Auswahl zu finden sucht, oder nach dem bloß äußeren Grunde größerer oder minderer Uebereinstimmung der verschiedenen Theorien, für diese oder jene Lehre, oder gar nach Neigung oder Abneigung sich bestimmen läßt, sondern von einer entschiedenen, ihm unverrückt feststehenden Grundüberzeugung ausgeht und in der griechischen Philosophie nur nach Mitteln ihrer begrifflichen Durchführung sich umsieht. Er mußte was er von Andreu entlehnte, mit seiner Grundanschauung in Einklang zu setzen und zugleich von pantheistischer Auffassung und von der der Emanationslehre sich fern zu halten suchen: da konnte er den Schein von Widersprüchen nicht wohl vermeiden; und doch darf man behaupten daß sie nur in den Außenwerken seiner eigenen Theorie sich finden, in das Innere derselben nicht eingedrungen sind; was darin als Widerspruch erscheinen möchte, ist, näher betrachtet, Innehalten in der Durchführung seiner Theosophie, in Folge der Anerkennung, die Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen, dem ewig Seienden und dem Werden, nicht ausfüllen zu können¹⁷⁷). Wir werden sehn, wie man in dieser Beziehung weit über ihn hinaus zu gehn versucht hat.

II. 1. Wie tief die Emanationstheorie in die Anschauungsweise des Orients eingedrungen war, ersieht man am augenscheinlichsten aus dem bunten Gewebe, womit die Gnostik die christlichen Heilslehren zu überziehen bestrebt war. In jener glaubte sie den Schlüssel zum tieferen Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten

177) vgl. außer den vorher angeführten Werken (169) m. Artiles Philon im *biographical and mythological Dictionary*.

zu finden; sie griff, um die beabsichtigte Deutung dieser zu erreichen, zu kühnster Anwendung der Künste allegorischer Deutungen, und wo diese nicht ausreichten, zur Berufung auf besondere persönliche göttliche Offenbarungen. Die Gnostik ist nicht vom Christenthum ausgegangen, sondern mit der weit im Orient verbreiteten Anschauungsweise ihm entgegengekommen. Je nach der besonderen Gesinnung der Männer, die in dieser Richtung begriffen waren, gewann das Christliche oder das Emanatistische die Oberhand. Doch auch in jenem Falle mußte ersteres durch letzteres überwuchert werden. Spuren von der Verbreitung solcher Bestrebungen finden sich schon in einigen Stellen der Bücher des Neuen Testaments. So ist in der Apokalypse (II, 24) von solchen die Rede, welche die Tiefen Satans erkennen zu können wähnten. In der Apostelgeschichte (VIII, 9 ff.) wird der samaritanische Magier Simon als ein solcher aufgeführt, welcher zur Erweiterung der Herrschaft über Menschen und Natur die christliche Wunderkraft erkaufen wollte. Durch einen Schüler desselben, Menander, gleichfalls Samaritaner, soll eine Schule gegründet worden sein, aus welcher Saturninus und Basilides hervorgegangen seien, ersterer in Antiochia, angeblich zur Zeit des Kaisers Hadrianus, letzterer in Aegypten wirksam. Beide führen die Bildung und Erhaltung des wahrhaften Realen in der Welt der Veränderungen auf vom Vollkommenen zum Unvollkommenen allmählig sich abstufoende Ausflüsse aus der Gottheit zurück, — Basilides in sehr ausgeführter Weise, indem er durch kühne Auslegungen den heiligen Schriften sich anzuschließen sucht. Der ewige Vater, heißt es, habe den Nus, dieser den Logos, und der Logos die Vernunftigkeit (*σοφροσύνη*), Weisheit und Kraft (*δύναμις*) erzeugt; die beiden letzteren, die Tugenden, Fürsten und Engel als Werkmeister der Welt. Nach anderer Ueberlieferung wird die ursprüngliche Emanation durch die Gerechtigkeit und den Frieden zur ersten Achtzahl ergänzt. Die weltbildenden Ausflüsse erreichen die Zahl 365. Obgleich hier noch Einiges zweifelhaft ist, so sieht man doch daß die aus der ihrem Wesen nach von uns unerkennbaren Gottheit zuerst sich entwickelnden Ausflüsse den menschlichen Tugenden zu Grunde liegende

ethische Potenzen sein sollen, — wobei einige nicht ganz klare Umdeutungen der alten Vierheit der Tugenden. Daß Kraft an die Stelle der Tapferkeit gesetzt und der Friede als Ziel der tugendhaften Gesinnung und Vorbild der Gerechtigkeit hinzugefügt wurde, ist sehr glaublich; minder die Fassung der Vernünftigkeit als *σωφροσύνη*; diese, die Kampf mit widerstrebender Sinnlichkeit voraussetzt, konnte schwerlich unter den vorbildlichen, intelligibelen Tugenden einen Platz finden. Anders verhielt sich mit der Kraft, dem Festhalten als Ueberzeugungstreue, die auch den Mustertugenden einwohnen muß. Ich möchte daher die Vernünftigkeit lieber als Uebergangsstufe vom Logos zur Weisheit fassen. Erst die folgenden Emanationen bahnen den Uebergang von der sittlichen zur natürlichen Weltordnung an. Jede Stufe der Emanation wird durch einen bestimmten Abstand (*διάστημα*) von der übergeordneten gesondert, und nach Maßgabe der Stufe die Gotteserkenntniß, der Glaube, der betreffenden intelligibelen Wesen, als eine höhere oder niedere bezeichnet. Woher aber die Sinnenwelt und das allen Menschen anlebende Böse? Urfängliche Verwirrung und Vermischung wird vorausgesetzt und daraus Entstehung der Begierden und Leidenschaften (*προσauptήματα, πνεύματα*) abgeleitet, denen die auch in den menschlichen Seelen noch wirksame Vernunft widerstehen könne und solle. Die Seelenwanderung wird zugleich als Strafe und als Weg zur Väterung gefaßt. Der oberste oder wahre Gott, rein von aller Unvollkommenheit und allem Bösen, scheint die Vermischung des Lichtreiches mit der Finsterniß zur Vielfältigung des geistigen Lebens lenken zu sollen. Wie aber jene Vermischung entstanden sei, etwa durch Durchbrechung der den niederen weltlichen Potenzen gesetzten Grenzen und ordnungslose Erhebungslust zu den höheren? ist nicht klar. Der Annahme eines an sich bösen Princips scheint Basilides sich erwehrt und die allwaltende göttliche Vorsehung auch auf die Welt des Wechsels und der Uebel ausgedehnt zu haben, ohne jedoch erklären zu können, wie aus der bloßen Sehnsucht nach höherer Stufe der Erkenntniß und des Daseins, und der daraus hervorgegangenen Ueberschreitung der je den verschiedenen Wesenheiten gesetzten Grenzen (vorausgesetzt daß

eine solche Annahme zu Grunde lag), das Böse sich entwickelt habe, oder wie vielmehr jene Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung die Wirksamkeit des Bösen nicht schon voraussetze.

Fest aber hielt er die Ueberzeugung, daß Hinaufkläuterung des Geistes, der Vernunft, zum wahrhaft Seienden, des Glaubens zur Gnosis, das uns vorgesteckte Endziel sei und dieses nur erreicht werden könne durch Abtödtung der sinnlichen Begierden und Leidenschaften. Die Erlösung faßt er als Befreiung der Auserwählten von der Herrschaft der weltbildenden Geister und führt sie auf Christus als den erstgeborenen Sohn der Vernunft zurück. Basilides' Sohn Isidorus scheint die Theorie des Vaters nur im Einzelnen weiter durchgeführt, eine spätere Generation dieser Richtung den Besitz des ihnen als Auserwählten beschiedenen Lebens im Geiste für so sicher gehalten zu haben, daß sie in ihrer Ueberhebung wähnte, dem Reinen sei Alles rein, und Versündigung in der ihrer Natur nach vergänglichen Welt vermöge das Heil der Seele nicht zu beeinträchtigen.

2. Eine zweite Richtung der Gnosis ging von Valentinus aus, der in Alexandria gebildet, um 138 nach Rom und später nach Cypern übergesiedelt sein soll. Der Angabe seiner Schüler zufolge, hatte er den Theodas, einen Schüler des Paulus, gehört und beabsichtigte aus den auf das Verständniß der Menge berechneten Parabeln des Erlösers die zu Grunde liegende tiefere Lehre zu entwickeln. Das Böse und das Uebel, behauptete auch er, könne ohnmöglich auf das schlechthin vollkommene göttliche Wesen, den in unerreichbarer Höhe thronenden Vornater oder das über alle Gegensätze erhabene Vorprincip, sondern nur auf allmähliche Abschwächung desselben zurückgeführt werden. Er, der höher als alles Seiende, habe mit dem von Ewigkeit her bei ihm gewesenen Schweigen (*σιγή*), auch Gedanken (*ἐννοια*) und Gnade (*χάρις*) genannt, den Nus und mit diesem die Wahrheit gezeugt. Diese erste Wahrheit sei das Urwesen und Princip alles Seienden: denn erst vermittelst des Nus und der Wahrheit könne die unergründliche göttliche Tiefe sich offenbaren, wiewohl auch jene, durch eine Grenze von derselben noch getrennt, sie zu ermessen nicht vermöchten, son-

dem gleich den übrigen Neonen nur in ewiger leidender Sehnsucht zu ihr begriffen seien; zugleich aber wohne ihnen ein Streben zu dem Niederen, ihnen Untergeordnetem, ein, und daher die ferneren Zeugungen. Von dem Nus und der Wahrheit soll dann das Wort (*λόγος*) und das Leben, und von ihnen der Mensch und die Kirche, d. h. das Urbild der vernünftigen Wesen und der für sie vorher bestimmten geistigen Gemeinschaft, gezeugt worden sein. Die beiden ersten Syzygien wurden pythagorisch als die Vierheit (*τετρακτίς*), die ersten vier als die Achtzahl bezeichnet; der weibliche Genosse wird das Vermögen (*δύναμις*) des Männlichen genannt, und die Verbindung je eines weiblichen und männlichen Genossen soll wohl die Zusammengehörigkeit der physischen mit den rein intelligibelen Zeugungen andeuten. Aus dieser Achtzahl, dem Vorbilde der ganzen Welt, werden dann die übrigen Zeugungen abgeleitet. Das erste Paar der letzten Vierheit habe, heißt es weiter, zehn Neonen in fünf Paaren, das zweite zwölf Neonen in sechs Paaren erzeugt, zur Erfüllung der vollkommenen Zahl Dreißig, der göttlichen Fülle (des *πληρώμα*). In der Zehnzahl werden Mischung, Vereinigung, Durchdringung, Lust und Seligkeit, in der Zwölfszahl der Paraklet und Glaube, Hoffnung und Liebe, Verständniß und Weisheit und wiederum Glückseligkeit (*μακαριότης*) in von einander, in den verschiedenen Verichten, abweichender Bezeichnung und Abfolge, aufgeführt. Um zur Sinnenwelt zu gelangen, mußten die Voraussetzungen der wachsenden Entfernung von der göttlichen Tiefe und der sich steigenden leidenden Stimmung der Sehnsucht geltend gemacht werden. In der zur Vermessenheit (*τόλμα*) gesteigerten Sehnsucht das Unerkennbare unmittelbar zu ergreifen, will die Weisheit ihre Grenze überschreiten, wendet sich von ihrem Ehegenossen ab und vermag, für sich fortzugend, zu wesenhaften Geburten nicht zu gelangen; an die Stelle von den mit Sein erfüllten (*πληρωμένα*) treten leere Abbilder (*εἰκόνες*), denen jedoch immer noch Seelenartiges und Geistiges beigemischt sein soll, und endlich entsteht der formlose weibliche Stoff. Die Weisheit muß von der Grenze auf ihren Bereich zurückgeführt werden. Hier also ein über Basilides hinausgehender Versuch, ohne ein böses Princip zu Hülfe zu nehmen,

aus der bloßen Abstufung ideeller Principien und ihrer Sehnsucht, mit Ueberschreitung der ihnen gesetzten Grenzen, die unendliche göttliche Tiefe zu ergreifen und mit dem vermeintlichen Wissen davon fortzuziehen, die Unvollkommenheiten der Welt der Erscheinungen, die Uebel und das Böse in ihr, zu erklären. Natürlich mußte Valentinus zwischen der Weisheit der ersten Vierheit, der göttlichen Weisheit, und dieser der Zwölfsheit der Aeonen angehörigen tollkühnen, ihre Grenzen überschreitenden Weisheit (der Achamoth) sehr bestimmt unterscheiden; aber auch letztere, kraft ihrer Aeonnatur, soll zugleich seelische und geistige Keime in die Welt der Erscheinungen senken; sie sind das Reale in ihr, alles Uebrige Bilder und Schemen. Wie doch wiederum andre Valentinianer sich auf solcher Höhe des Idealismus nicht halten konnten und irgendwie dem Stoff ein Fürsichsein beizulegen geneigt gewesen zu sein scheinen, müssen wir hier übergehn. Eben so ihre Annahmen über die Entstehung der Elemente, über den die Welt nach einem höheren, von ihm selber nicht begriffenen Plane bildenden Demiurgos u. dgl. Die Berichte über die verschiedenen hier statt gefundenen Deutungen und Erweiterungen sind sehr unsicher.

Was aber ist das Endziel unsrer Bestrebungen, und was das Endziel der Welt der Erscheinungen? letztere muß verschwinden, sobald die Harmonie in der Welt der Geister hergestellt sein wird, und diese in dem Grade erreicht werden, in welchem jenes leidenschaftliche Streben der Geister, in Vermessenheit die ihnen gesetzten Grenzen der Erkenntniß zu überschreiten, überwunden wird. Nach der Voraussetzung daß auf allen verschiedenen Stufen wenigstens der menschlichen Geisterwelt ein Ineinander von Geistigem, Psychischem und Sinnlichen, jedoch in der Weise statt finde, daß je eins jener drei Elemente das vorherrschende werde, so daß nicht bloß in Einzelwesen je eins derselben das entscheidende sei, sondern auch in den verschiedenen Volkstämmen, — nach dieser Voraussetzung soll endliche Hinaufklärung des Psychischen und selbst des Sinnlichen zum Pneumatischen statt finden, so daß nur das Seinlose und Verre vergehe, alle lebendigen Keime in der Welt der Erscheinungen gerettet und zum Einflang mit dem Pleroma zurückgeführt würden.

Daß kraft der Freiheit der Selbstbestimmung, durch Abtödtung der Begierden und Leidenschaften und durch Steigerung des Glaubens zum Wissen (*γνῶσις*) — wiewohl er sie als nothwendige Vorstufen forderte, jenes Endziel nicht zu erreichen sei, sah Valentinus ein und wendete sich daher der christlichen Lehre von der Erlösung, jedoch mit Vorbehalt seiner Anschauungsweise, zu. Den Erlöser denkt er sich ausgestattet mit aller Herrlichkeit der göttlichen Fülle nebst der entsprechenden Erkenntniß, und bei seiner Erscheinung zugleich mit den edelsten Bestandtheilen der sinnlichen Welt, um auf dieselbe wirken zu können. Durch ihn soll denn auch der Demiurg (die Weltseele) die die Zukunft enthüllenden Offenbarungen empfangen haben, denen er bis dahin als blindes Werkzeug gedient hatte, und die Vollendung aller Dinge in der Befreiung der Geister von allen leidenden Gemüthsstimmungen, in der Erlangung der ihnen beschiedenen Erkenntniß und in der Auflösung der Welt des Scheines bestehen.

3. Mit kühnem Selbstvertrauen versuchen diese Gnostiker sich an der Lösung der schwierigsten Probleme, ohne die Tiefe derselben ermessen und der Mittel in dieselben einzudringen sich versichert zu haben. Zwar verzichten sie von vorn herein darauf die wahre Wesenheit des obersten Principis zu ergründen; aber der Erkenntniß der daraus abgeleiteten Welt der Geister und der Dinge wollen sie keine Grenzen setzen. Einreich konstruiren sie herabsteigende Reihen der Vollkommenheiten, beginnen mit den rein geistigen, wie wir ihrer im Selbstbewußtsein und in den Normen der sittlichen Werthgebung inne werden; vom Allgemeinen soll auf das Besondere fortgeschritten werden. Sie können dabei eben so wenig der Entlehnung von Begriffen entbehren, die sie in der griechischen Philosophie vorfanden, wie der Ergänzung und Umdeutung derselben. Die Begriffe müssen ja über die Sphäre des Abbildlichen zu der des Urbildlichen erhoben werden. Basilides sieht in einer zweiten Reihe der Ausflüsse aus der göttlichen Wesenheit, nach solchen sich um, die geeignet den Uebergang zur Welt der Erscheinungen anzubahnen, jedoch gleichfalls als intelligibele Urbilder Dessen was in der Welt des Werdens wirken soll, gefaßt werden und muß

habe³⁾. Dennoch ist er, ohne dessen inne zu werden, vom Geiste der Synkretistik so ergriffen daß er für die Quelle des ganzen Platonismus den Pythagorismus hält⁴⁾ (daher er auch als Pythagoreer bezeichnet wird) und beide auf die Weisheit der Brahmanen, Magier, Aegyptier und Juden zurückführen will⁵⁾, ja Plato einen attisch redenden Moses nennt⁶⁾. Auch in den Bruchstücken seiner eigenen Theorie, die er, mit Beziehung auf Plato, als Abhandlung vom Guten (*περὶ τοῦ Ἀγαθοῦ*) bezeichnet, ist Rückgang auf den Orient unverkennbar, zugleich jedoch wie er das Entlehnte mit griechischer Dialektik umprägte.

Ausführlich sucht Numenius mit fast durchgängiger Beziehung auf Plato, zu zeigen daß Allem ein unzeitliches, ewiges, stets sich selber gleiches, räumlich unbewegliches, unveränderliches, unkörperliches, einfaches Seiendes vorausgesetzt werden müsse, und daß Seiendes die eigentlichsste und ursprünglichsste Bezeichnung dieses Absoluten sei⁷⁾. Der Versuch, wahrscheinlich der Gnostiker, über das Seiende hinauszugehn, wird kurz zurückgewiesen⁸⁾. Schon aus dieser Begriffsbestimmung des unbedingt Seienden ergibt sich, daß es nicht in den Elementen und noch weniger in der unendlichen, bestimmungslosen Materie und der an sich todten, nicht in sich selber beharrenden Körperwelt sich finden könne, diese vielmehr eine zusammenhaltendes, unkörperliches Princip voraussetze, wie er vorzüglich gegen die Stoa nachzuweisen bestrebt gewesen zu sein scheint⁹⁾. Wo aber finden wir dieses zusammenhaltende und bele-

3) Euseb. XIV, 5. 727, d. *ὁμοδοξία* soll bewährt werden, ib. c.

4) b. Euseb. IX, 7. XIV, 5. 728, c. *ὁ Πλάτων πυθαγορίσας*. ib. 729, d. 727, d. *ὁ Πλάτων οὐκ ἀμείνων μὲν Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου, οὐ μέντοι ἴσως οὐδὲ φαιλότερος ἐκείνου. 729 μεσεύων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους κτλ.* vgl. XI, 10. 526, c.

5) ib. IX, 7. vgl. Orig. c. Cels. I, 15. p. 13. IV, 51. p. 198 Sponc.

6) b. Clem. Al. Strom. I, 342, c. *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων*; vgl. Euseb. XI, 10. 527, a.

7) b. Euseb. XI, 10.

8) Euseb. XI, 10. 526, d.

9) b. Euseb. XV, 17. vgl. Nemes. nat. Hom. c. 2, 29.

des Kronius, Harpokration und vorzüglich des Numenius; ja Plotinus mußte von seinen Schülern gegen die Beschuldigung vertheidigt werden, den Schriften besonders des letzteren, die wesentlichen Bestandtheile seines Systems entwendet zu haben¹⁾. Glücklicherweise haben aus den Büchern des Numenius Bruchstücke, ergänzt durch vereinzelte Angaben bei Origenes, Iamblichus, Proklus u. A., sich erhalten, die wie unzureichend auch uns Einsicht in die Gliederung, den Umfang und die Fassungsweise seiner Gedankenreihen zu gewähren, doch genügen das Verhältniß derselben zu den plotinischen einigermaßen zu bestimmen. So viel Anklänge an die vorausgegangene Synkretistik und zwar der orientalischen und occidentalschen Richtung, bei Numenius sich auch finden (selbst Lehren des Philo scheint er gekannt zu haben), so lenkt er doch in eine wissenschaftlichere Bahn ein, durch das Bestreben an die Stelle einer nur sinnlich zu veranschaulichenden Abfolge von Ausflüssen aus der in sich beharrenden Gottheit, eine beschränktere absteigende Reihe von Grundbegriffen zu setzen; und sehr denkbar, daß er auf die Weise stillschweigend Polemik gegen das bunte und zum Theil willkürliche Gewebe der gnostischen Theorien üben wollte. Er entsagte dem Versuch ein ausgeführtes Bild der geistigen und sinnlichen Welt zu entwerfen, um die Grund- und Angeltbegriffe für beide in dialektischer Abfolge festzustellen. Und in dieser Beziehung mochten Plotinus und seine Schule ihn als einen ihrer nächsten Vorgänger betrachten.

2. Numenius will die platonische Lehre in ihrer ursprünglichen Pauterkeit herstellen, verwirft die aus der Verbindung der Bestandtheile verschiedenartiger Systeme entstandenen Mischlinge²⁾ und rühmt an der epikureischen Schule, er der entschiedenste Gegenseufer derselben, daß sie sich von solcher Mischlung frei gehalten

1) Ueber Amelius' Vertheidigungsschrift s. Porphy. vita Plot. c. 17.

2) Die Bruchstücke aus seiner Schrift *περὶ τῆς τῶν Ἀποδεμαίων πρὸς Πλάτωνα διασκέσεως* v. Euseb. Praep. Ev. XIV, 5 sqq. zeugen von geringer Schärfe der Auffassung und der Kritik. Er liebt Anekdotisches einzumweben.

belen, ist über der Welt erhaben und lenkt ihre Harmonie durch die (ihm einwohnenden) Ideen, der zweite hat zugleich Theil an diesem und dem Sinnlichwahrnehmbaren; seinem Wesen nach gehört er der intelligibelen Welt an, seiner Wirksamkeit nach der sinnlichen¹⁴⁾; er streut (als Weltseele) die Samen aus; seine Augen auf den obersten Gott gerichtet, empfängt er seine Einsicht (τὸ κριτικόν) durch die Schauung, die Strebung (τὸ ὁρμητικόν), durch das Verlangen (ἐγείσις), welches ihn mit dem der *Ὀυα* entsprechenden Stoffe verbinden soll¹⁵⁾. Und in dieser Beziehung wird der zweite und dritte Gott zusammengefaßt, während doch sonst der dritte, als geordnete Welt, von dem zweiten als ordnendem Geist, bestimmt gesondert wird¹⁶⁾. Man sieht, den Stoff irgendwie aus der intelligibelen Welt abzuleiten, hat Numenius nicht gewagt, und dieser sein Dualismus liegt auch seinen Annahmen über das Seelenwesen zu Grunde. Er mochte wohl von einer dreifachen Vernunft, entsprechend der Dreiheit der Götter, geredet haben, doch unterschied er bestimmter zwei verschiedene Seelen, eine vernünftige und eine vernunftlose, die in beständigem Kampfe mit einander begriffen seien. Die vernunftlose aber beschränkte er auf das unmittelbar vom Körper, d. h. vom Stoffe Abhängige, dem Grunde alles Schlechten¹⁷⁾; denn auch die Sinnenthätigkeit führte

14) b. Euseb. XI, 22 544, b ὁ γὰρ δεύτερος, διττός ὢν αὐτός, ποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν· ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλος. vgl. Procl. in Tim. V, 299, d.

15) b. Euseb. XI, 18. 538, ο ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς κτλ. — 539, d. — 537, α συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ διὰ δι' αὐτὴν ἐνὶ μὲν αὐτῇ, σπλίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν εἶδος ἐχούσης καὶ θεοῦσης.

16) ib. 537, α ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς. — Schon Sokrates soll drei Götter unterschieden haben, ib. XV, 5. 728, α. Nach Procl. in Tim. II, 99, α bezeichnete Numen. sie als πάππος, ἔγγονος (eingeboren) und ἀπόγονος. vgl. Numen. b. Euseb. XI, 22. 544, b. Vacherot hist. de l'école d'Alexandrie I, 329 und Zeller S. 549 f.

17) Procl. in Tim. IV, 468, α. — Porphy. b. Stob. Ecl. I, 886. — Iambli. ib. 896 τῶν . . . ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφωμένων προσθεμένων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νομαρίου καὶ Κρόνου κτλ. vgl. Procl. l. I, I, 24, α.

bende Princip? In dem ewig in sich Seienden dürfen wir es nicht suchen, wenngleich doch alles Wesenhafte zuletzt auf dieses, den obersten Gott, zurückgeführt werden muß¹⁰⁾. Numenius will nach streng methodischer Begriffsbestimmung die Frage beantworten und rüstet sich dazu durch (Bebet¹¹⁾); doch würden wir ihm wahrscheinlich Unrecht thun, wollten wir nicht annehmen, Eusebius habe in seinen Auszügen aus verschiedenen Theilen des Werkes, sehr wesentliche Punkte außer Acht gelassen. Nur so viel sieht man, der zweite Gott oder Demiurg, soll in der ganzen Welt herrschen, zu dieser sich wendend durch seine Strahlen (*ἀκροβολισμοῖς*) Alles beleben und beseelen, und wenn er in Anschauung Gottes sich auf sich selber zurückziehe, soll das Licht der Körperwelt erlöschen¹²⁾. Er ist im Unterschiede vom ersten Gotte der Bewegung theilhaft und Princip des Werdens, jedoch der Grund dazu muß in dem Beharren jenes sich finden¹³⁾. Der erste Gott geht auf im Intelligi-

10) b. Euseb. XI, 17. 537, α ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὢν ἔστιν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μὴ ποιεῖναι διαιρετός. ib. ο ἀργὸς ἐργῶν συμπάντων. p. 539, α ἐστὼς. ib. XI, 22. p. 543, δ αὐτὸ δὲ (τὸ Ἀγαθόν) ἐν εἰρήρῃ. ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἡρεμον, τὸ ἡγεμονιζόν, θεωρ. ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. Sein Verhältniß zum zweiten Gott oder Demiurgos soll durch ein vom Sämann hergenommene Gleichniß veranschaulicht werden; ib. p. 538, ο, und ferner, daß die göttlichen Gaben, wie die schöne Wissenschaft und das Licht, mitgetheilt werden und zugleich Dem bleiben, der sie mittheilt, ib. δ παραμένει μὲν (ἡ ἐπιστήμη) τῷ δεδοζότι, σὺνέστι δὲ τῷ λαβόντι ἢ αὐτῇ. Doch scheut N. sich vom ersten Gott zu reden, XI, 18. p. 537, ε ἀφοσιούμεαι δὲ τὰ λεχθέντα καὶ ἔστω μὲν ἑκείνα ἄρρητα. vgl. Ann. 12 u. 13.

11) b. Euseb. XI, 18 pr.

12) ib. p. 537, δ. vgl. Ann. 20.

13) ib. XI, 22. 544, δ εἰ ὁ μὲν ὁ δημιουργὸς θεὸς ἐστὶ, γένεσεως ἀρχή, τὸ Ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν ἀρχή. . . ἡ γένεσις εἰκὼν αὐτῆς (τῆς οὐσίας) οὐσα καὶ μίμημα. ib. XI, 18. p. 539, b ἐντὶ τῆς προσοπίσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως, τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσαν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀπ' ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἢ ἀίδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχέεται εἰς τὰ ὅλα, — jedoch vermittelt des Demiurgus; p. 539, δ τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰδύκει ταῖς ἰδέαις οὐακίτων. vgl. 537, b. 538, e. Ueber den Begriff des wahrhaft Seienden ib. XI, 10.

Grich. d. griech. Philosophie, III, 2.

in der Anschauung des an sich Guten, und diese nur mit Hülfe der Gottheit selber, durch wahre Erkenntniß, unsres Bandes mit der Gottheit, erreicht werden²²). Doch will er als Pythagoreer wiederum darin sich bewähren, daß er Durchdringung der Zahlgeheimnisse als Weg zu jener Erkenntniß empfiehlt²³).

Mit seinem Genossen Kronios²⁴) und dem gleichfalls wiederholt mit ihm zusammengestellten Harpokration scheint er in der Hauptsache einverstanden, im Einzelnen verschiedener Ansicht gewesen zu sein²⁵). Die Differenzpunkte nicht genauer zu kennen, werden wir schwerlich für einen erheblichen Mangel in unsrer Kenntniß dieser Periode zu halten haben. Mögen Plotin und seine Schule im eifrigen Studium der Schriften derselben, so wie derer des Attikus u. A., manche Anregung gefunden haben, und mögen jene Schriften gehaltreicher gewesen sein als sie uns nach den dürftigen Auszügen und Angaben daraus erscheinen, — zu wissenschaftlicher Durchführung gelangte die ihnen zu Grunde liegende Anschauungsweise sicherlich erst durch die eigentlichen Neuplatoniker und vor Allem durch Plotinus.

Zweite Abtheilung.

1. Mit der christlichen Offenbarung war ein neues Zeitalter eingetreten und die Philosophie ihm entgegengekommen, wie feindlich sie auch später ihr gegenübertrat. Philo will durch Entfönnlichung der geoffenbarten Lehre des A. T., sie mit einer geläuterten Philosophie, namentlich der platonischen, einigen und durch Vertiefung der Gefinnung ihre beseeligende Kraft erhöhen; die Effektiv

22) Nicht durch Vergleichung (oder Reflexion) sondern nur *μὴ βολῆ* kann das Gute ergriffen werden; man muß *ὁμιλῆσαι τῷ Ἀγαθῷ μόνῳ*, in völliger göttlicher Einsamkeit u. s. w. b. Euseb. XI, 22. 543, o. d. *θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου*. d.

23) b. Euseb. XI, 22. 543, d.

24) Porphy. d. antro Nymph. o. 10.

25) Iambl. b. Stob. I, 910.

er auf die vernünftige Seele zurück¹⁸⁾; so daß er also den Stoff nur für ein zwar ewiges jedoch lediglich passives Substrat der intelligibelen Kräfte gehalten haben konnte, deren Einwirkung alle Harmonie und alles Leben vorbehalten werden mußte (12. 13. 15). Bei dieser Annahme von der Nichtigkeit und zugleich Verwerflichkeit alles Stoffes als solchem mußte dem Numenius und seinen Gesinnungsgeossen, Kronius und Harpokration, die Verkörperung als ein Uebel erscheinen; doch unterschieden sie zwischen solchen Geistern, die viel des Seienden geschaut habend rein und affektlos in die Körper eingingen, und solchen die von Begierden und Affekten erfüllt, sich verkörperten¹⁹⁾. Den Grund der Verkörperung mußten sie daher wohl in der vorangegangenen Entwicklung der Geister suchen. Die durch Begierden und Affekte zur Verkörperung gelangten scheinen durch oder in Seelenwanderung sich läutern, die reinen zur Einheit mit ihrem Ursein zurücklehren zu sollen²⁰⁾. Als ächter Pythagoreer sich zu bewähren, führte Numenius, wie es scheint, in sehr specieller Weise, die Seele auf Zahlverhältnisse zurück²¹⁾. Aber wie weit hatte er von der Lehre der alten Pythagoreer sich entfernt, wie sehr der Anschauungsweise seiner Zeit, auch der der Gnostiker, sich hingegeben! Wiederhinaufläuterung zu der ursprünglichen Reinheit des Geistes konnte auch ihm zufolge nur durch völlige Entfäulung, Leben des Geistes

18) jedoch unmittelbar nur die *συνεταθητική δύναμις*. *σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, ὃ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτελεσμα*, Porphyr. b. Stob. Eol. I, 832.

19) Iambl. b. Stob. Eol. I, 910.

20) Wenigstens Kronius nahm Uebergang der Geister in Thierseelen an, Nemes. nat. Hom. II, 51 *κρόνος ἐν τῷ περὶ πνευματικῶν*. Die von B. Cousin aus einem ungebrannten Kommentar zum plat. Phaedon im *Journal des savants* 1835. 184 mitgetheilten Worte wage ich nicht zu deuten. — Iambl. b. Stob. I, 1066. Wenn der Demiargos sich von der Welt zurückziehe und seinen Blick ganz auf die Gottheit richte, so erlöse, sagt Numenius (b. Euseb. XI, 18. 537, d), das Körperliche, der Geist aber bleibe, glückseligen Lebens theilhaft.

21) Procl. in Tim. III, 187, a. 226, b.

in der Anschauung des an sich Guten, und diese nur mit Hülfe der Gottheit selber, durch wahre Erkenntniß, unsres Landes mit der Gottheit, erreicht werden²²⁾. Doch will er als Pythagoreer wiederum darin sich bewähren, daß er Durchdringung der Zahlgeheimnisse als Weg zu jener Erkenntniß empfiehlt²³⁾.

Mit seinem Genossen Kronios²⁴⁾ und dem gleichfalls wiederholt mit ihm zusammengestellten Harpokration scheint er in der Hauptsache einverstanden, im Einzelnen verschiedener Ansicht gewesen zu sein²⁵⁾. Die Differenzpunkte nicht genauer zu kennen, werden wir schwerlich für einen erheblichen Mangel in unsrer Kenntniß dieser Periode zu halten haben. Mögen Plotin und seine Schule im eifrigen Studium der Schriften derselben, so wie derer des Attikus u. A., manche Anregung gefunden haben, und mögen jene Schriften gehaltreicher gewesen sein als sie uns nach den dürftigen Auszügen und Angaben daraus erscheinen, — zu wissenschaftlicher Durchführung gelangte die ihnen zu Grunde liegende Anschauungsweise sicherlich erst durch die eigentlichen Neuplatoniker und vor Allem durch Plotinus.

Zweite Abtheilung.

1. Mit der christlichen Offenbarung war ein neues Zeitalter eingetreten und die Philosophie ihm entgegengekommen, wie feindlich sie auch später ihr gegenübertrat. Philo will durch Entsinnlichung der geoffenbarten Lehre des N. T., sie mit einer geläuterten Philosophie, namentlich der platonischen, einigen und durch Vertiefung der Gesinnung ihre befeelgende Kraft erhöhen; die Effektiv-

22) Nicht durch Vergleichung (oder Reflexion) sondern nur *μὴ σοφίᾳ* kann das Gute ergriffen werden; man muß *ἑμῆσαν τῇ ἁγιάδι μόνον*, in völliger göttlicher Einsamkeit u. s. w. b. Euseb. XI, 22. 543, c. d. *θεῶς δὲ πρὸς αὐτὸ δεινὴ μεθόδου* d.

23) b. Euseb. XI, 22. 543, d.

24) Porphy. d. antro Nymph. c. 10.

25) Iambl. b. Stob. I, 910.

vom Ende des ersten Jahrhunderts an und durch die beiden folgenden hindurch, die Widersprüche in den verschiedenen philosophischen Systemen ausgleichen und zur Ergänzung der auf die Weise gewonnenen Ergebnisse zuerst die griechische, demnächst auch die orientalische Mythologie mit ihnen verschmelzen. Und ist die griechische Philosophie bestrebt, die Vorstellungsweisen des Orients zu vergeistigen, so kommt auch der Orient ihr mehr und mehr entgegen; griechische Sprache und Bildung war ja schon tief in ihn eingedrungen. Wie hätte er aber der ihm eigenthümlichen, weit verbreiteten emanatistischen Anschauungsweise sich entkleiden können? Sie sucht sich mit der griechischen Philosophie und selbst mit der geoffenbarten Lehre des Christenthums ins gleiche zu setzen. Es entstehen auf diese Weise Mischlinge der verschiedensten Art; durchgängig aber will man, wenn auch in sehr verschiedener Weise und in verschiedenem Grade der mehr und mehr überhand nehmenden Entfittlichung einen Damm entgegensetzen und die theoretischen Lehren fruchtbar fürs Leben machen. Es zeigt sich in jenen Bewegungen mehr oder weniger lebendige Sehnsucht nach geistiger Wiedergeburt. Was dem Christenthum zum hauptsächlichsten Mittel seiner weiten und raschen Verbreitung dient, ist selbst in der Philosophie dieses Zeitalters unverkennbar. Auch die synkretistischen Bestrebungen beruhen wenigstens zum Theil auf jener Sehnsucht; was nicht je eins der philosophischen Lehrgebäude für sich erreicht hatte, wird durch Verschmelzung ausgewählter Bestandtheile und ihre Ergänzung mittelst des religiösen Glaubens, angestrebt. Wie wenig auch die Theorien dieser Zeit, rücksichtlich ihrer Begründung und Durchführung, den aus einem Grundgedanken hervorgegangenen früheren Lehrgebäuden an die Seite gesetzt werden können, ein tief gefühltes Bedürfnis lag ihnen zu Grunde und den Ernst des Lebens haben sie unstreitig gefördert. Ihren Abschluß erhielten diese synkretistischen Bestrebungen im Lehrgebäude des Plotinus, und wie dieses auf Gesinnung, nicht bloß auf theoretischen Voraussetzungen beruhte, und zugleich die in seiner Zeit verbreitete Sehnsucht nach einem über unser Sinnenleben hinausreichenden geistigen Sein, veranschaulichen die Nachrichten über das Leben des merk-

in der Anschauung des an sich Guten, und diese nur mit Hilfe der Gottheit selber, durch wahre Erkenntniß, unsres Landes mit der Gottheit, erreicht werden²²⁾. Doch will er als Pythagoreer wiederum darin sich bewähren, daß er Durchdringung der Höhlgeheimnisse als Weg zu jener Erkenntniß empfiehlt²³⁾.

Mit seinem Genossen Kronios²⁴⁾ und dem gleichfalls wiederholt mit ihm zusammengestellten Harpokraton scheint er in der Hauptsache einverstanden, im Einzelnen verschiedener Ansicht gewesen zu sein²⁵⁾. Die Differenzpunkte nicht genauer zu kennen, werden uns schwerlich für einen erheblichen Mangel in unsrer Kenntniß dieser Periode zu halten haben. Mögen Plotin und seine Schule im eifrigen Studium der Schriften derselben, so wie derer des Attikus u. A., manche Anregung gefunden haben, und mögen jene Schriften gehaltreicher gewesen sein als sie uns nach den dürftigen Auszügen und Angaben daraus erscheinen, — zu wissenschaftlicher Durchföhrung gelangte die ihnen zu Grunde liegende Anschauungsweise sicherlich erst durch die eigentlichen Neuplatoniker und vor Allen durch Plotinus.

Zweite Abtheilung.

1. Mit der christlichen Offenbarung war ein neues Zeitalter eingetreten und die Philosophie ihm entgegengekommen, wie feindlich sie auch später ihr gegenübertrat. Philo will durch Entsumlichung der geoffenbarten Lehre des A. T., sie mit einer geläuterten Philosophie, namentlich der platonischen, einigen und durch Vertiefung der Gefönnung ihre beeeelgende Kraft erhöhen; die Effektil

22) Nicht durch Vergleichung (oder Reflexion) sondern nur *μὴ σολῆ* kann das Gute ergriffen werden; man muß *ὁμιλῆσαι τῷ ἁγιάδῳ μόνῳ*, in völliger göttlicher Einsamkeit u. s. w. b. Euseb. XI, 22, 543, c. d. *θεῶς δὲ πρὸς αὐτὸ δει μεθόδου* d.

23) b. Euseb. XI, 22, 543, d.

24) Porphy. d. antro Nymph. c. 10.

25) Iambl. b. Stob. I, 910.

vom Ende des ersten Jahrhunderts an und durch die beiden folgenden hindurch, die Widersprüche in den verschiedenen philosophischen Systemen ausgleichen und zur Ergänzung der auf die Weise gewonnenen Ergebnisse zuerst die griechische, demnächst auch die orientalische Mythologie mit ihnen verschmelzen. Und ist die griechische Philosophie bestrebt, die Vorstellungsweisen des Orients zu vergeistigen, so kommt auch der Orient ihr mehr und mehr entgegen; griechische Sprache und Bildung war ja schon tief in ihn eingedrungen. Wie hätte er aber der ihm eigenthümlichen, weit verbreiteten emanatistischen Anschauungsweise sich entkleiden können? Sie sucht sich mit der griechischen Philosophie und selbst mit der geoffenbarten Lehre des Christenthums ins gleiche zu setzen. Es entstehen auf diese Weise Mischlinge der verschiedensten Art; durchgängig aber will man, wenn auch in sehr verschiedener Weise und in verschiedenem Grade der mehr und mehr überhand nehmenden Entsittlichung einen Damm entgegensetzen und die theoretischen Lehren fruchtbar fürs Leben machen. Es zeigt sich in jenen Bewegungen mehr oder weniger lebendige Sehnsucht nach geistiger Wiedergeburt. Was dem Christenthum zum hauptsächlichsten Mittel seiner weiten und raschen Verbreitung dient, ist selbst in der Philosophie dieses Zeitalters unverkennbar. Auch die synkretistischen Bestrebungen beruhen wenigstens zum Theil auf jener Sehnsucht; was nicht je eins der philosophischen Lehrgebäude für sich erreicht hatte, wird durch Verschmelzung ausgewählter Bestandtheile und ihre Ergänzung vermittlest des religiösen Glaubens, angestrebt. Wie wenig auch die Theorien dieser Zeit, rücksichtlich ihrer Begründung und Durchführung, den aus einem Grundgedanken hervorgegangenen früheren Lehrgebäuden an die Seite gesetzt werden können, ein tief gefühltes Bedürfnis lag ihnen zu Grunde und den Ernst des Lebens haben sie unstreitig gefördert. Ihren Abschluß erhielten diese synkretistischen Bestrebungen im Lehrgebäude des Plotinus, und wie dieses auf Gesinnung, nicht bloß auf theoretischen Voraussetzungen beruhte, und zugleich die in seiner Zeit verbreitete Sehnsucht nach einem über unser Sinnenleben hinausreichenden geistigen Sein, veranschaulichen die Nachrichten über das Leben des merkwür-

würdigen Mannes. An dieselben knüpft sich zugleich was sich über seine nächsten Vorgänger und philosophischen Zeitgenossen mit einiger Sicherheit ermitteln läßt.

2. Plotinus lebte so ausschließlich in seiner Speculation daß er sich der Verkörperung zu schämen schien²⁶⁾ und weder von seinen Aeltern oder seinem Vaterlande, noch von seinem Geburtstage, zur Vermeidung der Feier desselben, reden mochte. Der Bitte sich portraittiren zu lassen, stellte er die Frage entgegen: ob es nicht genüge das Bild zu tragen, womit die Natur uns umhüllt habe? und wie man begehren solle, ein Bild des Bildes auf die Nachwelt kommen zu lassen? so daß es seinem begeisterten Freunde Amelius nur dadurch gelang ein ähnliches Abbild von ihm zu erhalten, daß er einen Künstler veranlaßte während seiner jedem zugänglichen Vorträge ihn genau zu beobachten, und dann aus der Erinnerung zu zeichnen²⁷⁾. Nach Suidas u. A. war er aus Sytopolis (Siaouth) in Aegypten gebürtig. Daß er von römischer Abkunft oder der Freigelassene eines Römers war, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit aus seinem Namen schließen. Nur Weniges weiß Porphyrius nach den eignen Erzählungen des Plotin zu berichten, wie daß er bis zum achten Jahre, obgleich schon zur Schule gehend, an der Brust der Amme getrunken habe, daß der Trieb zur Philosophie in seinem acht und zwanzigsten Jahre erwacht, er aber, nicht befriedigt durch die damaligen namhaften Lehrer in Alexandria, in Trübsinn verfallen sei und dann von einem Freunde zum Ammonius Sakkas geführt, dieser, nachdem er sich mit ihm unterhalten, ihn mit den Worten begrüßt habe: diesen suchte ich. Von da an sei er ununterbrochen bei dem geliebten Lehrer geblieben, bis nach elf Jahren in seinem neun und dreißigsten Jahre das Verlangen die Philosophie der Indier und Perser kennen zu lernen, ihn veranlaßt habe, dem Kriegeszuge des Kaisers Gordianus (im J. 242) sich anzuschließen. Nach Gordianus' Niederlage gelang es dem Ploti-

26) Porphyr. vita Plot. c. 1 *ἐφικει μὲν ἀσχενομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη.* vgl. Ennead. I, 4, 14. 15.

27) Porphyr. ib. o. 1. 2.

tin nach Antiochia sich zu retten, von wo er in seinem vierzigsten Jahre nach Rom sich wendete. Dort theilte er sich zwar Einzelnen mit, hielt aber die Lehren des Ammonius geheim, wie er mit den beiden andern hervorragenden Schülern desselben, Herennius und Origenes, verabredet hatte. Auch nachdem zuerst Herennius und demnächst Origenes, gegen diese Abrede die Lehre in Schriften zu veröffentlichen begonnen hatten, fuhr Plotinus fort die Theorie des Ammonius nur mündlich vorzutragen und seine Schüler zu Untersuchungen zu veranlassen, in denen nach Porphyrius' Aussage, Mangel an Ordnung und Ueberfluß an Worten zu herrschen pflegte²⁸⁾, bis er zehn Jahre später, im ersten Regierungsjahre des Galienus (254), durch Freunde veranlaßt ward, über die in den Unterhaltungen angeregten Gegenstände schriftlich sich auszusprechen. Auf die Weise waren als Porphyrius nach Rom kam und dem Plotinus sich angeschlossen, bereits ein und zwanzig Bücher sehr verschiedenen Inhalts von demselben verfaßt worden, welche mit Vorsicht und nur Vereisteren mitgetheilt wurden. Während der sechs Jahre welche Porphyrius in Rom mit dem Plotinus zubrachte, schrieb dieser, besonders auf Antrieb jenes und des Amelius, andre drei und zwanzig Bücher über die in den gemeinsamen Besprechungen lebhaft verhandelten Gegenstände. Ihnen kamen, nachdem Porphyrius sich nach Sicilien zurückgezogen hatte, noch neun hinzu. Von diesen den verschiedenen Perioden angehörigen Abhandlungen urtheilt Porphyrius, daß die zuerst verfaßten ein und zwanzig leichteren Gehalts seien und nur die demnächst ausgearbeiteten drei und zwanzig von der völligen Reife der Kraftentwicklung des Verfassers zeugten, die letzten neun und besonders die letzten vier von heranmühender Altersschwäche²⁹⁾. Sein Urtheil möchte sich in der Hauptsache rechtfertigen lassen. Porphyrius hat nämlich die Titel, wie sie sich mit geringen Abweichungen in den Enneaden

28) Porphyr. I. I. c. 3 *ἐκ τῆς Ἀμμωνίου συνοχίας ποιούμενος τὰς διατριβάς . . . ἣν δὲ ἡ διατριβὴ . . . ἀτακτὴς πλήρης καὶ πολλῆς γλίσσης.*

29) Porph. c. 4—6.

wiederfinden, für alle drei Abtheilungen sorgfältig angegeben. Mit der Herausgabe und der Verbesserung der Schriften war Porphyrius vom Plotinus beauftragt worden. Schwäche des Gesichts verhinderte letzteren sie durchzusehn oder zu überarbeiten; auch war er unbekümmert um Orthographie und Theilung der Sylben, dazu seine Handschrift sehr undeutlich. Er pflegte aber die Betrachtungen vom Anfange bis zum Schluß so genau zu durchdenken, daß er was er in der Seele entworfen hatte, wie von einem Buche abzuschreiben schien. Mit Sicherheit nahm er den Faden der Untersuchung, wo er ihn abgebrochen hatte, von neuem an, ohne das Vorangegangene vorher wiederum lesen zu müssen, wie fremdartige Untersuchungen auch dazwischen getreten sein mochten³⁰⁾. Plotin lebte in fortdauernd angestrebter Thätigkeit, sei es im Gespräch mit Andreu oder im einsamen Nachdenken; die innere Spannung seines Geistes hörte nur während des Schlafes auf; und dazu ließ es jene Anspannung und die Kargheit der Nahrung, an die er sich gewöhnt hatte, nur wenig kommen. Selbst Brod genoß er nicht häufig und weigerte sich bei gastrischen Beschwerden, an denen er litt, Bäder und Theriak (ein mit Vipernfleisch bereitetes Dekokt von Mohn u. dgl.) zu nehmen; letzteres, weil er sich überhaupt aller Fleischnahrung enthalten wollte³¹⁾.

Sein Ausdruck war gespannt gedankenschwer, kurz und enthusiastisch, sich ganz in seinen Gegenstand versenkend³²⁾. Beredter noch war er wahrscheinlich in seinen mündlichen Vorträgen als in seinen Schriften, und sehr geschickt das geeignete Wort zu finden. Dazu ward die Schönheit seiner Gestalt durch die Rede erhöht, sein Gesicht glänzte von Geist und ward mit leichten Schweißperlen bedeckt. Wie er sanft und freundlich die Fragen aufnahm, so wußte er sie, ohne zu ermüden, mit gespannter Aufmerksamkeit zu beant-

30) ib. c. 24. — c. 7. 8.

31) Porph. c. 8 extr. — c. 2 ib. Kreuzer.

32) ib. c. 14 ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύτροπος, δραχὺς τε καὶ νοῆμασι πλεονάζων ἢ λέξει, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς ἡρώων.

worten. So hatte er drei Tage lang mit Porphyrius über die Unwesenheit der Seele im Körper verhandelt. Ueber gelungene Versuche seiner jüngeren Freunde äußerte er sich mit lebhafter Anerkennung; unsittlichen Behauptungen trat er durch Aufforderung zur Widerlegung entgegen³³⁾.

In einer Zeit, in welcher der furchtbaren Sittenlosigkeit der Menge ohngeachtet, ein tieferes sittlich religiöses Bedürfnis bei Manchem erwacht war, mußten ernstere Gemüther, denen Befriedigung in der christlichen Heilslehre noch nicht zu Theil geworden war, einer für den Ernst der Betrachtung begeisterten und ganz ihr sich hingebenden Persönlichkeit, wie die des Plotinus, mit Liebe und Vertrauen sich zuwenden. Auch waren nicht nur Männer der Wissenschaft, wie die Philosophen Amelius, Porphyrius, die Aerzte Paulinus, Eustochius, der Araber Jethus u. A., sondern auch Senatoren und andre Staatsmänner mit warmer Verehrung ihm zugethan; einer derselben, Rogotianus, in dem Maße, daß er seiner Würden (er war bis zur Stufe des Prätors vorgerückt) sich entkleidete und auf alles Wohlleben verzichtete, — zu seinem auch leiblichen Heile; denn vorher an Händen und Füßen gelähmt, gewann er durch die einfache Lebensweise, der er sich zugewendet hatte, den Gebrauch seiner Glieder völlig wieder. Auch Frauen schlossen sich dem Plotinus an³⁴⁾ und sein Haus füllte sich mit Knaben und Mädchen, welche sterbende Aeltern seiner Obhut anvertraut hatten. Für sie Sorge zu tragen, scheint es ihm an praktischem Geschick nicht gefehlt zu haben; namentlich wird scharfer physiognomischer Blick, seiner Sinn für die Verhältnisse ihm nachgerühmt und die Sorgfalt gepriesen mit welcher er die Abrechnungen über das Vermögen der ihm Anvertrauten überwacht habe³⁵⁾. Oft zum Schiedsrichter zur Ausgleichung von Streitigkeiten gewählt, hatte er doch während seines sechs und zwanzigjährigen Aufenthalts in Rom mit keinem der Staatsmänner (τῶν πολιτικῶν) sich ver-

33) ib. c. 13. 15.

34) ib. c. 7. — c. 9. 11.

35) ib. c. 9.

feindet. Der Gunst des Kaisers Valiens und der Kaiserin Salonina erfreute er sich in dem Maße, daß er fast den Wiederaufbau einer zerstörten Stadt in Kampanien mit der Bestimmung erlangt hätte, als Platonopolis nach den Gesetzen Platos sich zu regieren³⁶). Feinde und Neider aber mußten seine Ueberlegenheit anerkennen. So soll der Versuch des Alexandriners Olympius, der kurze Zeit Schüler des Ammonius gewesen war, ihn durch magische Künste zu beschädigen auf diesen selber zurückgefallen sein und durch Zusammenziehen der Glieder sich an ihm gerächt haben. Ein ägyptischer Priester, wird ferner erzählt, habe in Plotins Gegenwart im Hlistempel in Rom dessen Dämon erscheinen lassen wollen, und statt seiner habe ein Gott als Schutzgeist desselben sich gezeigt, dessen höhere Würde der Aegyptier nicht habe in Abrede stellen können³⁷): Erzählungen die bei dem verhältnißmäßig nüchternen Porphyrius sich findend, für Charakteristik der Richtung jener Zeit bemerkenswerth sind, wie wenig sich auch ausmitteln läßt, wie sichs mit solchen Vorgängen oder dem Glauben daran verhalten haben möge. Obgleich Plotinus den Vorhersagungen der Astrologie nur mit prüfender Vorsicht Glauben beimaß, an Schutzgeister höherer oder niederer Ordnung glaubte er nicht minder als jener Aegyptier, und wahrscheinlich eben so an das Vermögen durch Vertiefung des Geistes sie heranzu beschwören, oder durch magische Künste auf Entfernte einzuwirken³⁸). Freilich nicht seiner selbeigenen sondern der durch Schauung ergriffenen göttlichen Geisteskraft traute er solche Machtvollkommenheit zu und wollte eben darum Ueberlegenheit der Götter über sich nicht anerkennen, ja wies des Amelins Aufforderung zur Theilnahme an einem Opfer mit den Worten ab: jene (die Götter) müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen³⁹). Nach Plotins Tode

36) ib. c. 9 extr. — c. 12.

37) Porph. c. 10 ὥστε καὶ ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μαγεύσας ἐπέλεγον. vgl. Procl. in Alcibiad. p. 198 Cous.

38) Porph. c. 15 extr. — vgl. vorläufig Ennead. III, 4.

39) Porph. c. 10.

befragte Amelius den (delphischen) Apollo, wohin dessen Seele gewandert sei, und erhielt in ein und fünfzig hinkenden Hexametern einen schwülstigen Lobgesang auf den Philosophen, worin er als sanft und gut, mit reiner Seele dem Göttlichen sich zuwendend, von der Gottheit geliebt und als glücklicher Späher der Wahrheit gefeiert und seinen Verehrern offenbart wird, jetzt weile er, gleichwie Minos, Rhadamanthys, Aeakus, Plato und Pythagoras, da wo Freundschaft, Verlangen, Heiterkeit (*εὐφροσύνη*) und die auf die Gottheit gerichtete Liebe thronen, — in Gemeinschaft mit den seligsten Dämonen ⁴⁰⁾. Daß Plotinus nicht ohne Erfolg dem ersten und jenseitigen (*ἐνέκειρα*), im göttlichen Lichte thronenden Gotte seinen Geist zugewendet, und der Gott, der über Form und Gestalt, über das Denken und das Denkbare erhabene, ihm viermal während Porphyrius' persönlichen Verkehrs mit ihm, erschienen und er auf diese Weise, durch überschwengliche Energie, zu völliger Einheit mit demselben gelangt sei: — berichtet Porphyrius und gesteht selber nur einmal im Leben, in seinem acht und sechszigsten Jahre, zu solcher Einigung mit der höchsten Gottheit gelangt zu sein ⁴¹⁾. Noch mehr als der hochtrabende Apoll und des Porphyrius begeisterte Liebe, sprechen die anerkennenden Worte des Longinus für die Gewalt, welche Plotinus über die Geister seiner Zeit übte. Anfangs hatte der treffliche Kritiker, früher selber ein beharrlicher Zuhörer des Ammonius und Origenes, Geringschätzung gegen Plotinus gezeigt und bekannte noch nach dessen Tode mit den meisten seiner Lehrsätze nicht einverstanden zu sein, hatte auch gegen die plotinische Auffassung der Ideenlehre geschrieben und den Erwiderungen des Amelius und Porphyrius nicht nachgegeben, war aber eifrig bemüht fehlerfreie Abschriften der Bücher des Plotinus sich zu verschaffen und rühmte die gedankenschwere Schreibart desselben und die philosophische Behandlung der Untersuchungen ⁴²⁾. Nehulich äußert er sich in dem seiner Schrift vom Endzweck vorgefetzten,

40) ib. c. 22.

41) Porph. c. 28. vgl. Plotin. Ennead. V, 5, 3 sq. ib. Kreutzer.

42) Porph. 20. — s. seinen an Porphyrius gerichteten Brief, ib. c. 19.

noch vor dem Tode des Plotinus geschriebenen Zueignungsbriefe, indem er den Vykopoliten nicht nur den übrigen Philosophen seiner Zeit, Platonikern, Stoikern und Peripatetikern, sondern auch dem Numenius, Kronius, Moderatus und Thrasyllus unbedingt vorzieht, in Beziehung auf Fülle der behandelten Gegenstände, wie auf Gedrungenheit der Darstellung und auf Eigenthümlichkeit der Betrachtungsweise; nur einigermaßen wird Amelius ihm an die Seite gestellt⁴³⁾. Unterleibsleiden unterworfen wendete Plotinus keine andre Mittel als tägliche Reibungen an und unterließ auch diese als die ihm diesen Dienst leistenden Männer an der Pest (im J. 262) gestorben waren. Daß ihn selber die Seuche ergriffen habe, erzählt nur Euidas, Porphyrius dagegen daß die Entziehung der gewohnten Reibungen ein Halsübel (*xivayzos*) zur Folge gehabt habe, das nach und nach bösartig geworden sei, so daß er Kontrakt an Händen und Füßen, auch den Gebrauch der Sprache verloren habe. Plotinus hatte sich auf das Landgut eines verstorbenen Freundes in Kampanien zurückgezogen und sei, heißt es ferner, als Eustochios von Puteoli ihm zugeeilt (Porphyrius war im sicilischen Pilybäum, Amelius im syrischen Apamea), mit den Worten gestorben: dich erwartete ich und versuche jetzt das Göttliche in mir zu dem Gotte im All zurückzuführen. Bei seinem letzten Athemzuge sei ein Drache unter dem Bette hervorgekommen und in eine Maaeröffnung geschlüpft⁴⁴⁾. Er starb sechs und sechzig Jahre alt, am Schluß des zweiten Regierungsjahres des Kaisers Claudius (270), wäre demnach im J. 204 geboren worden.

3. So gewährt uns die Lebensbeschreibung Plotins ein treues Bild von dieser höchst eigenthümlichen Persönlichkeit und ihrer Zusammengehörigkeit mit der Zeitperiode, wie wir es von keinem andren griechischen Philosophen besitzen; zugleich eröffnet er uns schon Vorblicke auf verschiedene wesentliche Punkte seines Lehrgebäudes. Nur wie dieses allmählig sich in ihm ausgebildet habe, erfahren

43) *πρότω θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενος*, b. Porph. c. 20. 21 pr. Der Brief enthält sehr bemerkenswerthe Angaben über die Philosophen seiner Zeit.

44) lb. c. 2.

wir nicht. Mit den Lehren des Heraklitus und der Eleaten, der Pythagoreer, des Anaxagoras und Empedokles, der Stoiker und des Aristoteles war er augenscheinlich vertraut; Manches eignet er sich von ihnen an, Andres widerlegt er mit oft eindringlichem Scharfsinn, namentlich in den Büchern von den Gattungen des Seienden, den Kategorien ⁴⁵⁾. Plato aber ist sein Führer und Meister; bei ihm findet er die Grund- und Angelpbegriffe seines eignen Systems ausgesprochen, oder doch mehr oder weniger bestimmt angedeutet, wie er durch oft kühne Ausdeutungen der platonischen Mythen nachzuweisen sucht; ihn führt er häufig durch ein bloßes er sagt an, liebt seine Untersuchungen an Worte desselben zu knüpfen und durch Auslegung derselben sein Einverständniß mit dem großen Athener zu bewähren. Anschluß an Plato ist ihm mit dem Numenius gemein, schwerlich die von Aristoteles entlehnte kritische Benutzungsweise der andern griechischen Theorien und Lehrgebäude; aber Plato ist ihm nicht, wie jenem der attisirende Moses: fast absichtlich scheint er die Berücksichtigung orientalischer Glaubens- und Wissenslehre zu vermeiden. In den Hüllen griechischer Mythen versucht er hin und wieder seine eignen religiös-philosophischen Ueberzeugungen wiederzufinden; von ägyptischer und andrer orientalischer Götter- und Religionslehre macht er fast gar keine Anwendung, und doch konnte es ihm dem Aegyptier und in Asien eingedrungenen, an Kenntniß derselben nicht fehlen. Von dem unkritischen Mischen und Fälschen orientalischer Mythologie und Mythik, wie sich bei andern Neuplatonikern, namentlich bei Iamblichus, findet, trägt Plotinus nicht die Schuld. Wahrscheinlich auf seine Veranlassung hatten Amelins und Porphyrius gegen den Mißbrauch geschrieben, der mit den Lehren Zoroasters getrieben ward. Porphyrius erwähnt dieser Schriften in Verbindung mit dem von Plotinus gegen die Gnostiker gerichteten Buche (Enn. II, 9) ⁴⁶⁾. Daß Plotin darin mit den christlichen Gnostikern es zu

45) Enn. VI, 1—3. vgl. Trendelenburgs historische Beiträge zur Philosophie I, 232 ff.

46) Porph. c. 16.

thun hatte, leidet keinen Zweifel; aber nur ihre willkürlichen Emotionsdichtungen, ihre Lehren von der Materie und vom Bösen, ihren astrologischen Fatalismus widerlegt er; die von ihnen mehr verhüllten als enthüllten christlichen Heilslehren läßt er unberührt. Auch in den verschiedenen Auseinandersetzungen seiner Dreieinigkeit der Principien enthält er sich alles Rückblicks auf die christliche Dreieinigkeitslehre. Erst Porphyrius trat gegen die christlichen Dogmen entschieden in die Schranken, und daß er in die von ihm redigirten und herausgegebenen Abhandlungen Plotins keine mißliebige Bezugnahmen auf das ihm selber verhaßte Christenthum eingeschoben hat, darf wohl als ein Zeichen seiner gewissenhaften Behandlungsweise der ihm anvertrauten Schriften betrachtet werden. Auch die Bücher der neueren griechischen Philosophie ließ Plotinus keinesweges unberücksichtigt, vielmehr die Commentarien des Severus, Cronius, Numenius, Vajus, Attikus, so wie die der Peripatetiker Aspasius, Alexander, Abrastus, in den Zusammenkünften lesen⁴⁷⁾; so weit aber aus den erhaltenen Bruchstücken, namentlich des Numenius, sich urtheilen läßt, hatte er nicht nur in einzelnen wesentlichen Bestimmungen, sondern in der ganzen Behandlungsweise über jene Platoniker sich weit erhoben. Nur dem Ammonius Sakkas hatte er, nach dem oben angeführten Zeugniß des Porphyrius, während der ersten Jahre seines Aufenthaltes in Rom gänzlich sich angeschlossen und auch später den Geist jenes seines Lehrers in seinen Untersuchungen walten lassen⁴⁸⁾. Ob er aber mehr als allerdings tiefgreifende Anregungen von ihm empfangen und nicht ihr Ver-

47) ib. c. 14.

48) Num. 28. vgl. Porph. c. 14. Der angebliche Urheber des Neoplatonismus, der eklektische Potamo, kann hier nicht in Betracht kommen: *ἐτι δὲ πρὸ Ἀλέξων*, sagt Diogenes L. I, 21, *καὶ ἐκλεκτικὴ τις αἵρεσις εἰσῆλθεν ὑπὸ Ποτάμωρος τοῦ Ἀλεξανδρείας, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρεσκόμενα ἐξ ἑκάστης τῶν αἰρέσεων*. Das von ihm Angeführte unterscheidet sich nicht wesentlich von den Lehren der uns bekannteren Eklektiker. Euidas erwähnt eines ohne Zweifel andren Alexandriners Potamo als Zeitgenossen des Augustus und führt von ihm nur Commentare zur platonischen Politie an, nicht die vom Diogenes angezogene *στοιχείωσις*.

hältniß zu einander ein ähnliches gewesen sei wie das zwischen Sokrates und Plato? Zu entschiedener Beantwortung dieser Frage sind unsre Nachrichten über Ammonius ungenügend. Von christlichen Aeltern geboren, soll er zum Polytheismus zurückgekehrt sein. Schriftliches hatte er nicht hinterlassen⁴⁹⁾. Nach dem Berichte des späteren Hierokles, älteren Zeitgenossen des Proklus, hatte er die Lehren des Plato und Aristoteles in ihrer ursprünglichen Reinheit hergestellt und ihre Uebereinstimmung in allen wesentlichen Punkten nachgewiesen⁵⁰⁾, — ganz im Sinne des späteren Neuplatonismus; wogegen die unter ihnen stattfindenden Verschiedenheiten Plotinus nicht außer Acht ließ. Daß Ammonius aller materialistischen Auffassung des Seelenwesens entgegengetreten sei, ist sehr glaublich und ganz im Geiste der damals herrschenden Philosophie, wenn auch das Nähere darüber in seiner Ausführlichkeit und Bestimmtheit, Zweifel an der Authentie des Berichts erwecken muß⁵¹⁾. Er scheint sein Augenmerk vorzüglich auf Erklärung der Art und Weise gerichtet zu haben, wie die Seele mit dem Körper geeinigt werden könne, ohne sich mit ihm zu vermischen, mit ihm zu entstehen und abzusterven und ihre Wesenheit einzubüßen. Er beruft sich auf das Vermögen der Seele auch im Schlafe und in der betrachtenden Hinwendung zum Intelligibelen vom Körper sich los zu machen⁵²⁾, und folgert daraus, daß die Seele nicht im Leibe sei, sondern in sich selber oder in einem Höheren, dem Intelligibe-

49) vgl. Vacherot I, 342 ff. Porphy. b. Euseb. Hist. eccles. VI, 19, 3. — Porphy. v. Plot. c. 3.

50) b. Phot. Bibl. cod. 251, p. 461. vgl. cod. 214, p. 172, a. 173, b.

51) Möglicß daß dem Nemesius de Nat. Hom. c. 2. p. 69 sqq. u. c. 3. p. 129 sqq. Aufzeichnungen über die Lehren des Ammonius vorlagen, die uns nicht mehr zugänglich sind, aber ohnmöglisch daß ihnen Alles entlehnt sein sollte, was dort *uno tenore* nach Nennung des Namens des Ammonius vorgetragen wird. Die gelehrte und nicht ungeschickte Kritik geht nicht bloß über die Annahmen hinaus, die vor dem Ammonius aufgestellt waren, sondern stimmt auch nicht mit der von ihm berichteten Zueignung platonischer und aristotelischer Lehren.

52) Nemes. c. 3. 131 sq.

Eigenthümlichkeit der Probleme hat er auf diese Weise, nach dem Muster des Aristoteles, wesentlich gefördert.

Vor Allem müssen wir uns nach Bestandtheilen der platonischen Enneaden umsehen, welche Auskunft über seine Wissenschaftslehre gewähren, und darin eben möchte er zunächst und vorzüglich seine Vorgänger überragt haben, daß er wieder, gleichwohl Plato und Aristoteles, das Bedürfniß fühlte, seiner Speculation Untersuchungen über das Wissen und wie wir desselben theilhaftig zu werden und es zu befestigen im Stande seien, zu Grunde zu legen. Der Impuls dazu oder doch zu ihrer schriftlichen Föhrung, scheint erst in der zweiten Periode seines Schriftthums in ihm hervorgetreten zu sein; der Grund wird in einer Abhandlung (Enneaden V, 5) gelegt, die der Zeitordnung nach die neun und zwanzigste war. Nur dürfen wir keine stetig durchgeführte Untersuchung erwarten, wie wir sie bei Plato und Aristoteles finden. Plotinus fußt auf dem Grunde, den diese gelegt und theilweise die seiner Zeit näheren Philosophen im Einzelnen befestigt hatten; er beabsichtigt nicht ein neues Gebäude aufzuführen, sondern das vorhandene, vorzugsweise platonische, bis zur äußersten Spitze zu vollenden. Je schwieriger und über den Bereich der vorangegangenen Untersuchungen hinausgehend, die seinige ist, um so sorgfältiger und ausführlicher föhrt er sie.

5. Plotin geht von der von Aristoteles wie von Plato anerkannten Voraussetzung aus, daß der wahre und wirkliche Geist niemals trügen könne, ein nicht erkennender Geist in sich widersprechend sei⁵⁷). Sein Wissen kann nicht zweifelhaft, Vermuthung oder vom Hörensagen sein und hängt nicht von Beweisföhrung ab,

57) vgl. über das plotinische Lehrgebäude außer Ritter IV, 542 und Zeller (III, 695), Steinhart, quaest. de dialectica Plotini, 1829, *metemata Plotiniana*, 1840, und in Paulsy's Realencyclopädie d. Klass. Alterth. V. Bd. Kirchner, die Philosophie des Plotin. 1854. Vacherot, *histoire ordonnée de l'école d'Alexandrie* I, 360 ff., Jules Simon de l'école d'Alexandrie I, 223 ff. — Enn. V, 5, 1. (II, 17, 22) Κιρόη. πρὸς τὴν ἐν τοῖς ἀνοηταῖς ἐστίν;

da diese immer ein an sich und durch sich selber Gewisses (*ἐνυργές*) voraussetzt; und wie soll dieses von dem nicht an sich Gewissen unterschieden werden⁵⁸)? Soll etwa die sinnliche Wahrnehmung das Vertrauen gewähren, daß sichs so verhalte? Und doch zweifeln wir, ob das sinnlich Wahrgenommene nicht vielmehr in der (subjektiven) Affektion als in dem dieser zu Grunde Liegenden seinen scheinbaren Bestand (*ἐνδοτασις*) habe, und das setzt Entscheidung des Geistes oder des vermittelnden Denkens (*διάνοια*) voraus. Auch ergreift ja der Sinn nur ein Bild (*εἰδωλον*) des Gegenstandes, nicht diesen selber, der immer außerhalb bleibt⁵⁹). Ebenso vermag der Geist das Geistige (*τὰ νοητά*) nicht zu erkennen, wenn es von ihm verschieden ist, und wollte man annehmen daß Geist und Geistiges irgendwie mit einander verknüpft seien⁶⁰), so würden auch dann die Gedanken nur Bilder (*τύποι*) sein, von denen der Geist afficirt sein müßte; und mit dem geistigen Ergreifen (*νόησις*) würde sichs nicht anders verhalten als mit der sinnlichen Wahrnehmung⁶¹). Die Gewißheit ein außer ihm vorhandenes Seiendes wirklich ergriffen zu haben, könnte der Geist nicht erlangen, möchte nun das Seiende (Objekt) wiederum ein Geistiges sein oder auch nicht, und möchte es in letzterem Falle als Prämisse, Urtheil oder Satz sich darstellen, da diese verschiedenen Formen auf ein Andres sich beziehen⁶²). Soll aber jeder Gegenstand des Geistes einfach und für sich sein, so würde die Einheit des Denkenden aufgehoben werden⁶³); und wie sollte der Geist

58) Ib. I. 28 πῶς γὰρ καὶ διορίει τις τὰ τε αὐτόθεν (ἐναργῆ) τὰ τε μή;

59) Ib. p. 18, 4. vgl. p. 19, 25.

60) Ib. II, 18, 16 Kirchh. εἰ δὲ συνεῖχθαι φήσουσι, τί τὸ συνέχειν τοῦτο;

61) Ib. p. 18, 21 πῶς δὲ καὶ γνώσεται, ὅτι ἀντελάβετο ὄντως; ἕκαστον γὰρ τούτων ἄλλο αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐν αὐτῇ αἱ τῆς κρίσεως ἀρχαί, αἷς πιστεύουσι, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν ἐξω καὶ ἡ ἀλήθεια ἐκεί.

62) Ib. p. 18, 31 εἰ δ' ἀνόητα καὶ ἄνευ ζωῆς, τί ὄντα; οὐ γὰρ δὴ προτάσεις οὐδὲ ἀξιώματα οὐδὲ λεγόμενα.

63) Ib. p. 19, 3 εἰ δ' ἐπὶ φήσουσι, δίκαιον χωρὶς καὶ καλόν,

es erleuchtet. Warum führen wir nun nicht auf diesen reinen, die Spuren (ἵχνη) des Geistes auffassenden Theil der Seele die Selbst-erkenntniß zurück⁷⁴⁾? weil auch der noch immer nach Außen gerichtet und vielbeschäftigt ist (πολυπραγμονεῖ), der (sich selber erkennende) Geist aber nur auf das was in ihm ist blickt und was ihm gehört. Wohl kann auch die Seele den reinen Geist fassen, den von dem vermittelnden Denken verschiedenen und höheren; obgleich wir ihn nicht zu den Theilen der Seele rechnen, ist er ein unsriger und doch auch wiederum nicht ein unsriger, je nachdem wir uns seiner bedienen oder nicht bedienen, wogegen wir des vermittelnden Denkens und der Wahrnehmung uns immer bedienen⁷⁵⁾ und wir es sind die die vermittelnden Gedanken denken, während die Erweilungen (ἐνεργήματα) des Geistes über uns sich finden und das Eigenthümliche der Seele mitten inne liegt zwischen dem niederen Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung und dem höheren des Geistes⁷⁶⁾. Die Wahrnehmung ist uns ein Vöte, der Geist unser König, der von uns getrennt, nicht zu uns sich neigt, sondern wir zu ihm uns neigen, nach Oben schauend. Es folgt eine nicht zu völliger Klarheit gediehene weitere Erörterung des Unterschiedes zwischen der Selbsterkenntniß des Geistes und der der Seele. In letzterer Beziehung wird vorausgesetzt, daß wir (die Seele) nur mittelst des Geistes zur Herrschaft (und Erkenntniß) gelangen

74) ib. c. 3. 354, 19 ὁ δὲ εἴρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἥδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῇ . . . ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ· τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπικεῖμενα ἵχνη.

75) ib. p. 355, 5 ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν . . . καὶ εἰ μὴ συναριθμοῦμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς· ἡ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα· διανοία δὲ αἰεὶ κατ.

76) ib. p. 355, 16 ἡ αὐτοὶ μὲν ὡς λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς· τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος κατ. vgl. II, 9, 2 (II, 35, 24).

Inhalts das Andre schaue, oder daß es einfach seiend sich selber denke⁷⁰)? Erstere Annahme wird zurückgewiesen, da der Geist in Folge derselben nicht Ein und Dasselbe sondern ein Theil von ihm einen andren auffassen würde. Und sollte der Geist bloß das Denkbare erkennen, nicht aber wer er selber sei? Doch soll erst untersucht werden, ob ihm Selbsterkenntniß zukomme und was in ihm das Erkennende sei und wie er erkenne. Sogar der Seele Selbsterkenntniß abzuspochen, möchte unzulässig sein⁷¹). Das Wahrnehmungsvermögen der Seele bezieht sich allerdings an sich nur auf Aeußeres; bloß die Mitwahrnehmung (*συναίσθησις* — das Innenwerden) ist ein innerer Akt⁷²); und auch das vermittelnde Denken (*διάνοια*) und die Vorstellung (*δόξα*) bilden verbindend und trennend das Nachurtheil (*ἐπίκρίσις*) aus den von der Wahrnehmung empfangenen Bildern (*φαντάσματα*). Aehnlich verhält sichs mit den ihr vom Geiste zukommenden Bildern; die Seele paßt den schon in ihr vorhandenen die neu hinzukommenden an (Wiedererinnerungen, *ἀναμνήσεις*). Beschränkt sich nun der Geist der Seele darauf (auf solche denkende Vermittelung), oder erkennt er sich darin selber, oder ist die Selbsterkenntniß dem Geiste als solchem vorzubehalten⁷³)? Die Wahrnehmung erblickte einen Menschen und überlieferte das Bild dem Denken; bezeichnet dieses ihn, etwa den Sokrates, als gut, so muß es an und durch sich selber schon den Kanon des Guten in sich tragen, indem der Geist

70) Enn. V, 3, 1 (II, 352, 15) ἢ οἷόν τε καὶ μὴ σύνθετον ὄν (τὸ νοοῦν) νόησιν ἴσχειν ἑαυτοῦ.

71) V, 3, 1. 353, 2 καὶ γὰρ εἰ μὴ ψυχῇ δοῖμεν τοῦτο ὡς πάντῃ ἄτοπον ὄν, ἀλλὰ μὴδὲ νοῦ τῇ ἡύσει διδόναι παντάπασιν ἄτοπον, εἰ τῶν μὲν ἄλλων γινώσιν ἔχει, ἑαυτοῦ δὲ μὴ ἐν γνώσει καὶ ἐπιστήμῃ καταστήσεται. vgl. I. 11.

72) Ib. o. 2. 1. 19 καὶ γὰρ εἰ τῶν ἐνδον γιγνομένων συναίσθησις εἴη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἢ ἀντίληψις.

73) Ib. 1. 20 καὶ νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς μέχρι τοῦδε ἰστάμενος τῇ δυνάμει· ἢ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ γινώσκει ἑαυτόν· ἢ ἐπὶ τὸν νοῦν ἀνεκτερόν τοῦτο.

d. h. Zusammenfallen dessen was sie aussagt mit dem Sein. So auch verhält sich mit dem ersten Geiste, der das Seiende in sich trägt, oder dieses vielmehr mit ihm zusammenfällt. Fragt man, wie Denken seiner selber damit bestehn könne, so erwäge man daß beides, das Denken und das Gedachte, nicht ein von irgend etwas Andreem abhängiges Vermögen, sondern Kraftthätigkeit (Energie) sein muß⁸¹⁾, ihr Denken ein wesenhaftes Denken (*οὐσιώδης νόσις*); und da der Geist nichts außer ihm zu wirken hat, nicht praktisch ist, so genügt ihm nicht nur die Richtung auf sich selber (*ἐπιστροφή πρὸς αὐτόν*), sondern sie, d. h. die Selbsterkenntniß, ist ihm nothwendig⁸²⁾. Die Seele dagegen denkt sich selber als von einem Andreem abhängig, sofern ihr Denken sich immer auf ein Andres, von ihr Verschiedenes bezieht⁸³⁾. Schon der Ausdruck „vermittelndes Denken“ (*διανοητικόν*), bezeichnet, daß die Seele durch den Geist das Vermögen zum Denken empfangt⁸⁴⁾. Ist jenes (Denken) selber das was es ausdrückt, so möchte sichs auch selber auf die Weise erkennen; kommt aber das Erkannte ihm von Oben, d. h. von da woher es selber ist, so möchte es auch wohl durch Dieses, welches Vernunft (Begriff) ist, das Verwandte ergreifen und es den in ihm enthaltenen Spuren anpassend, sich selber erkennen⁸⁵⁾. Gesteht jemand zu den Gott zu erkennen, so noth-

81) Ib. 357, 32 . . ἀλλ' εἰ ἡ νοήσις καὶ τὸ νοητὸν ταῦτόν· ἐνέργεια γὰρ τις τὸ νοητόν· οὐ γὰρ δὴ δύναμις . . καὶ οὐσία ἡ πρώτη τὸ νοητόν . . . Ἐν ᾧ πάντα ἔσται, νοῦς, νόσις, τὸ νοητόν. vgl. o. 9. 364, 2. V, 1, 4. 99, 14' νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἀλλ' ἔχων. V, 3, 9 (II, 368, 27). vgl. I, 8, 2 (II, 389, 9).

82) o. 6. 359, 25. — Der Geist nicht praktisch wirkend, I, 2, 6. 154, 5.

83) Ib. o. 6 ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλου, ὁ δὲ νοῦς ὅτι αὐτὸς καὶ οἶος αὐτὸς καὶ ὅστις καὶ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν.

84) Ib. p. 359, 8.

85) Ib. 359, 15 . . συμβαίνοι ἂν καὶ τοῦτω λόγῳ ὄντι καὶ συγγενῇ λαμβάνοντι καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἔχουσιν ἐφαρμοζόμεντοι οὕτω τοι γινώσκειν ἑαυτό.

können, und zwar entweder, wie von ihm erfüllt, durch seine Gegenwart in Stand gesetzt zu sehn und wahrzunehmen, und durch ein solches Sichtbares (*ταυτοῦτο ὁρατὸν*) uns selber und das Uebrige kennen zu lernen, kraft der uns wie Gesetze eingedructen Buchstaben (Zeichen), oder indem wir durch die dadurch gewonnene Kraft der Selbsterkenntniß, einerseits die Natur des psychischen Denkens fassen, andererseits darüber hinaus uns nicht mehr als Mensch erkennen, sondern den bessern Theil der Seele, welcher allein zum wahren Denken befähigt werden kann, zu dem Oberen erheben⁷⁷⁾. Da schaut denn der Geist sich selber⁷⁸⁾. So lange aber ein Theil seiner selber einen anderen Theil seiner selber schaut, ist der eine der Schauende, der andre der Geschaute; und wie soll man theilen, und wer ist der theilende? der Schauende oder das Geschaute⁷⁹⁾? Ferner, wie soll der Schauende im Geschauten sich selber erkennen, wenn er sich beim Schauen in das Geschaute versetzt? denn in dem Geschauten war das Schauen nicht, oder er wird sich als das Geschaute, nicht als das Schauende, fassen, so daß er ein Andres, nicht sich selber geschaut hat. Oder um sich selber ganz gedacht zu haben, wird er zu sich selber auch noch den Geschautehabenden hinzufügen; jedoch wenn den Geschautehabenden, dann auch das Geschaute. Ist nun in der Schauung das Geschaute enthalten, so hat er, falls es nur Bilder desselben sind, nicht es selber; oder hätte er es selber, so müßte er bevor es sich theilte (in Schauendes und Geschautes), es haben; es müßte Schauendes und Geschautes, der Geist mit dem von ihm Ergriffenen (*ροητόν*), zusammenfallen; und erst da tritt Wahrheit ein⁸⁰⁾.

77) V, 3, 3 extr. c. 4.

78) ib. 4 extr. *ὡς δὲ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ*, vgl. zu dem Folgenden II, 9, 1 (II, 34, 17 sqq.).

79) V, 3, 5. 357, 6 *καὶ ὁ μερίζων δὲ τίς; ὁ ἐν τῷ θεωρεῖν τῆς αὐτοῦ ἢ ὁ ἐν τῷ θεωρεῖσθαι;*

80) ib. c. 5. 357, 18 *εἰ δ' αὐτὰ ἔχει, οὐκ ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίζου αὐτὸν ἔχει, ἀλλ' ἢν πρὶν μερίζου αὐτὸν θεωρεῖν αὐτὰ ἔχειν. εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν αὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ. καὶ γὰρ, εἰ μὴ αὐτὸν, οὐκ ἀλήθεια ἐστίν.*

d. h. Zusammenfallen dessen was sie aussagt mit dem Sein. So auch verhält sichs mit dem ersten Geiste, der das Seiende in sich trägt, oder dieses vielmehr mit ihm zusammenfällt. Fragt man, wie Denken seiner selber damit bestehen könne, so erwäge man beides, das Denken und das Gedachte, nicht ein von irgend etwas Andreem abhängiges Vermögen, sondern Kraftthätigkeit (Energie) sein muß⁸¹⁾, ihr Denken ein wesenhaftes Denken (*οὐσιώδης νόσις*); und da der Geist nichts außer ihm zu wirken hat, nicht praktisch ist, so genügt ihm nicht nur die Richtung auf sich selber (*ἐπιστροφή πρὸς αὐτόν*), sondern sie, d. h. die Selbsterkenntnis, ist ihm nothwendig⁸²⁾. Die Seele dagegen denkt sich selber als von einem Andreem abhängig, sofern ihr Denken sich immer auf ein Andres, von ihr Verschiedenes bezieht⁸³⁾. Schon der Ausdend „vermittelndes Denken“ (*διανοητικόν*), bezeichnet, daß die Seele durch den Geist das Vermögen zum Denken empfangt⁸⁴⁾. Ist jenes (Denken) selber das was es ausdrückt, so möchte sichs auch selber auf die Weise erkennen; kommt aber das Erkannte ihm von Oben, d. h. von da woher es selber ist, so möchte es auch wohl durch Dieses, welches Vernunft (Begriff) ist, das Verwandte ergreifen und es den in ihm enthaltenen Spuren anpassend, sich selber erkennen⁸⁵⁾. Besteht jemand zu den Gott zu erkennen, so noth-

81) ib. 357, 32 . . ἀλλ' εἰ ἡ νόσις καὶ τὸ νοητὸν ταὐτόν· ἐνέργεια γὰρ τις τὸ νοητόν· οὐ γὰρ δὴ δύναμις . . καὶ οὐσία ἡ πρώτη τὸ νοητόν . . . Ἐν ἡμᾷ πάντα ἔσται, νοῦς, νόσις, τὸ νοητόν. vgl. e. 9. 364, 2. V, 1, 4. 99, 14 νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἀλλ' ἔχων. V, 3, 9 (II, 363, 27), vgl. I, 8, 2 (II, 389, 9).

82) o. 6. 359, 25. — Der Geist nicht praktisch wirkend, I, 2, 6. 154, 5.

83) ib. o. 6 ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλον, ὁ δὲ νοῦς ὅτι αὐτός καὶ ὅς αὐτός καὶ ὅστις καὶ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν.

84) ib. p. 359, 8.

85) ib. 359, 15 . . συμβαίνει ἐν καὶ τοῦτο λόγῳ ὅτι καὶ συγγενῇ λαμβάνονται καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἔχουσιν ἐφαρμόζονται οὕτω τοι γινώσκουσιν ἑαυτό.

ber hinaus? Allerdings ist Gedachtes an einander gekocht, das Eine nicht ohne das Andere von einander verschieden; ohne diese (ohne Bewußtsein) ohnmöglich⁹⁶⁾; die Einheit ist eine Einheit die sich theilt, die der Zweierheit zur Einheit über, jener ist nur die Zweierheit in welche sie sich in jedem Fall nicht die Einheit an sich, die abso-
lute Einheit vorausgesetzt werden muß⁹⁸⁾.
Gedachte ist ein Mannichfaltiges, und so die Mannichfaltigkeit die Einheit voraus; aller Mannichfaltigkeit nicht bloß in den Dingen der in der Welt des Seienden, und zwar gerade eine bestimmte Einheit⁹⁹⁾; ohne eine solche würde die Welt in ordnungsloses Chaos

οὐκ αὐτοῦ ἐνέργεια, ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ
οὐκ αὐτοῦ, ὅσον τὸ πλῆθος. vgl. Num. 81.

δεῖ τοίνυν πλείω ἐνός εἶναι, ἵνα ὁραοίς ἡ
νοῦν, ὅτιαν νοῦν, ἐν δυοῖν εἶναι καὶ ἡ ἐξ
αὐτοῦ καὶ ἀπὸ ἐν ἐτερότητι τὴν νόησιν εἶναι καὶ
καὶ . . . καὶ πάλιν εὖ ἑκαστον τῶν νοου-
μένων ταύτην καὶ τὴν ἐτερότητα . . . καὶ
εἰπεῖν αὐτὸ δέοι, δεῖ πρότερον λέγειν ὅτι μὴ
ἀλλ' αὖ εἶναι, ἵνα ἐν εἴῃ. κτλ. ο. 11 διὸ καὶ
ὁ ἐπέκεινα ἐθέλῃ νοεῖν. vgl. ο. 13. — III,
ὡς τοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα . . .
σημείον.

5, 25 ἡμεῖς μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἐν δύο ἐν πε-
25 ἐνός ἐστι δύο, ὅτι νοεῖ παύειν αὐτὸ ὅσοι,
νο καὶ, ὅτι αὐτό, ἐν. Ean. III, 8, 11, 345, 21.
αὐτὸν dem Denken zu Grunde liegen, V, 2. 6, 196, 4.

12, (II, 367, 15) δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ
ὁ πολὺ . . . ἥδη μὲν οὖν τι ἀπλοῦν τὸ πρὸ
— ib. 368, 30 εἰ γὰρ τί ἐν, οὐκ αὖ αὐτοῦ τὸ

sich auflösen⁹⁹⁾. Dazu bedarf der Geist um das Intelligible zu denken des Lichts, das nicht in ihm als solchem ist; gleichwie die Seele ihr Licht von ihm erhält, so ist er zwar seiner Natur nach erleuchtet, das Vermögen dazu aber empfängt er von dem einfachen Lichte an sich¹⁰⁰⁾. Will der Geist einen Gegenstand als einfach ergreifen, so zeigt sich daß er immer ein Andres fasse, welches in ihm anwächst; er verhält sich als noch nicht sehendes oder gestaltloses Gesicht (*ἀτίρωτος ὄψις*), als bloßes Verlangen (*ἐψείς*); erst wenn er es wirklich ergreift, wird er zum wahren Geist, zur Wesenheit und Erkenntniß. Was ihm vorangeht, ist das Princip desselben und zwar ein nicht darin begriffenes; denn nur Das woraus etwas wird (*ἐξ ὧν*), ist darin begriffen, nicht wodurch (*δι' ὧν*) es wird, dieses vielmehr ein von Allem was durch dasselbe wird verschiedenes. Mithin ist das vorausgesetzte schlechthin einfache Princip ein dem Geiste vorangehendes (*πρὸ τοῦ*)¹⁰¹⁾.

99) ib. c. 10. 365, 22 *δεῖ τοίνυν τὸ νοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον κατανοούμενον ὃν ποιῶλον εἶναι* κτλ. vgl. *Rum.* 96 u. *Enn.* V, 6, 3. — V, 3, 19, 367, 18 . . *ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων τίς ἀνάγκη ἦδη καὶ ἐνταῦθα ἐν τι εἶναι ἂν' οὗ τὰ πολλά; ἢ διεσπασμένη ἔσται ἀπ' ἀλλήλων τὰ πολλά, ἄλλο ἄλλοθεν ἐπὶ τὴν σύνθεσιν κατὰ τύχην ἰόν.* — V, 6, 3. 196, 32 . . *ζητεῖν δὲ δεῖ τοῦτο τὸ ὑποκείμενον τοῖς ἄλλοις μηκέτι μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτό.* vgl. c. V, 9, 1. 43, 16. V, 6, 13 (II, p. 76, 3) *ἀλλ' οὐ χρεῖα πανταχοῦ πρὸς παντὸς νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, προϋπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως.* und Aehnliches häufiger.

100) *Enn.* V, 6, 4. 197 werden die drei Principien dem Lichte, der Sonne und dem Monde verglichen, ib. 198, 3 *ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχωρῶνόντα αὐτὴν νοεράν οὐσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οὐκ εἶναι ἔχει οὐ φῶς ὧν μόνον, ἀλλ' ὃ ἔστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ δὲ παρέχον τούτῳ τὸ φῶς οὐκ ἄλλο ὃν φῶς ἔστιν ἀπλοῦν παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῃ τοῦ εἶναι ὃ ἔστι.*

101) *Enn.* V, 3, 11 (II, 366). — eins der schwierigsten Kapitel. vgl. *II*, 8, 11. 345, 21 *ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἔστιν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα.* κτλ. ib. p. 346, 13 *ἐν μὲν τῷ νῷ ἢ ἐφεσις κτλ.* . . . *ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ ἀγῇ καθαρῇ κειμένην (τοῦ νοῦ) κτλ.*

Sagt man dagegen die Menge entstehe ja nicht durch Zusammen-
setzung (*συνθέσει*), sondern die Kraftthätigkeiten der einigen We-
senheit ergäben die Menge, so nimmt man doch an daß aus einem
einfachen Geiste die Energien hervorgehn¹⁰²⁾, und sind diese selber
nicht Wesenheiten, so vielmehr Uebergänge aus dem Vermögen zur
Energie¹⁰³⁾. Sollte aber die Wesenheit selber Energie und die
Energie ihre Mannichfaltigkeit sein, so würde die Wesenheit so
vielsach sein wie die Menge. Gesteht wir dieses nun auch dem
sich selber erkennenden Geiste zu, so doch nicht dem (unbedingten)
Princip von Allem, da (wie gesagt), die Vielheit Das, wodurch sie
ist, nothwendig voraussetzt. Und sagen sie, aus dem einigen ein-
fachen Geiste gingen die Energien hervor, so setzen sie doch den
Energien schon ein Einfaches voraus, und dann die Energien als
beharrliche Hypostasen; — da wären sie denn von jenem, wodurch
sie sind, verschieden, das Einfache beharrlich und die vom Geist
ausgehende Menge, von jenem abhängig (*ἐξαρτημένον*)¹⁰⁴⁾; denn
sollten sie bestehen, indem jenes irgendwie wirksam gewesen wäre,
so würde auch in ihm Menge sein; wären sie die ersten Energien
die das Zweite (die zweiten) hervorbrächten, so müßte auch ihnen
ein beharrlich Seiendes zu Grunde liegen, weil sonst Nichts vor-
handen wäre, worauf die Ausbreitung¹⁰⁵⁾ beruhte; Bewegung
würde Bewegung, Denken ein andres Denken ins Unendliche hin
voraussetzen, und die erste Energie wäre unvollendet (*ἀτελής*), ein
bloßer Trieb (*ὁρμή*), der auf Nichts sich richtete. Setzen wir
lieber seine Energie als eine fließende, wie das Licht der Sonne,

102) V, 3, 12 (95). ib. p. 367, 21 ἀλλ' ἐξ ἐνὸς τοῦ νοῦ ἀπλοῦ
οντος φήσουσι τὰς ἐνεργείας προελθεῖν.

103) ib. I. 8 ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ μὴ οὐσίαι ἀλλ' ἐκ
δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πλῆθος μὲν, ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆ-
σαι τῇ οὐσίᾳ. vgl. Anm. 101.

104) ib. p. 367, 22 ἥδη μὲν οὖν τι ἀπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνε-
ργειῶν τίθενται (vgl. 102)· εἴτα τὰς ἐνεργείας μενούσας αἰεὶ καὶ ὑποστά-
σεις θήσονται κτλ.

105) ib. 368, 8 οὐδὲ γὰρ ἦν τι, πρὸς ᾧ ἡ ἔκτασις.

und als Licht die ganze intelligibele Natur¹⁰⁶); oder nehmen wir ein Licht vor dem Lichte an, welches stets ruhend das Intelligibele bestrahle und jenseits des Geistes und der Erkenntniß, wie überhaupt schlechthin unbedürftig sei, so auch der Erkenntniß nicht bedürfe¹⁰⁷), die erst der zweiten Natur eigne und einer Einheit theilhaft sei, jedoch einer bestimmten Einheit ($\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\nu$), nicht der Einheit an sich ($\alphaὐτοέν$)¹⁰⁸). Wie aber gleich jeder besonderen Einheit die Einheit des Geistes eine unbedingte, von aller Mehrheit schlechthin freie Einheit voraussetzt, so auch die Erfüllung seiner Thätigkeit durch das Gute, das Gute an sich; denn wäre er es selber, wozu da noch seine darauf gerichtete Thätigkeit? alles Andre hat seine Thätigkeit vom Guten und richtet sie auf das Gute; das Gute an sich bedarf deren nicht¹⁰⁹). Eine Folgerung aus dem bisher Hervorgehobenen ist, daß das unbedingte Princip als schlechthin übernatürlich gefaßt wird; es kann nicht selber am Durchgang ($\deltaιέξοδος$), am Leben und Geiste Theil haben; es ist das Princip von Allem, daher auch weder Alles (das Weltall), noch ein Theil desselben und einfacher als alles von ihm Erzeugte¹⁰⁹). Zu Grunde liegt die Ueberzeugung, daß man ins Unendliche hin

106) Ib. 368, 16 $\eta\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \theta\eta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha\ \tau\eta\nu\ \mu\epsilon\nu\ \alpha\pi'\ \alphaὐτοῦ\ \omicron\iota\omicron\nu\ \zeta\upsilon\epsilon\iota\sigma\alpha\nu\ \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu\ \omicron\varsigma\ \alpha\pi\omicron\ \eta\lambda\lambda\omicron\nu\ \mu\omega\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$

107) Ib. p. 368, 26 $\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \epsilon\lambda\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \nu\omicron\upsilon, \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\ \epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \gamma\nu\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma\ .\ .\ .\ \alpha\lambda\lambda'\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\nu\ \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu.$

108) Enn. III, 18, 11. 345, 28 . . . $\tau\eta\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\upsilon\ \omicron\psi\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu\ \tau\omicron\ \pi\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\nu.$ $\epsilon\iota\ \gamma\alpha\rho\ \alphaὐ\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu, \tau\epsilon\ \epsilon\delta\epsilon\iota\ \omicron\rho\alpha\nu\ \eta\ \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\nu\ \omicron\lambda\omega\varsigma; \kappa\tau\lambda.$ Ib. p. 346, 5 $\omicron\theta\epsilon\nu\ \kappa\alpha\lambda\ (\omicron\ \nu\omicron\upsilon\varsigma)\ \tau\upsilon\gamma\chi\acute{\iota}\nu\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\tau\lambda.$ Ib. p. 347, 4 $\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\ \alphaὐ\tau\omicron\omega\nu\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \delta\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \epsilon\chi\epsilon\iota\ .\ \eta\ \omicron\upsilon\kappa\ \alpha\nu\ \tau\omicron\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu\ \eta\nu.$

109) Enn. III, 8. 9. 343, 24 der Geist $\zeta\omega\eta\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta, \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \omicron\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\nu\ \delta\iota\epsilon\zeta\omicron\delta\omega\ \tau\omicron\omega\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ .\ .\ .\ \epsilon\kappa\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\ \alphaὐ\tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\ (\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta), \omicron\ \omicron\upsilon\kappa\epsilon\tau\iota\ \epsilon\nu\ \delta\iota\epsilon\zeta\omicron\delta\omega, \alpha\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \alpha\rho\chi\eta\ \delta\iota\epsilon\zeta\omicron\delta\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\lambda\ \alpha\rho\chi\eta\ \zeta\omega\eta\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\ \alpha\rho\chi\eta\ \nu\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\lambda\ \tau\omicron\omega\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ .\ \omicron\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\rho\chi\eta\ \tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha, \alpha\lambda\lambda'\ \epsilon\zeta\ \alpha\rho\chi\eta\varsigma\ \tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ .\ \alphaὐ\tau\eta\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\kappa\epsilon\tau\iota\ \tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\ \tau\epsilon\ \tau\omicron\omega\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu, \epsilon\nu\alpha\ \gamma\epsilon\nu\eta\gamma\eta\sigma\eta\ \tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\tau\lambda.$ vgl. III, 9, 3. 128, 19. VI, 9, 3. 82, 21.

nur ohne alle Vielheit und qualitativ einfach, sondern all und jede Bestimmtheit von sich ausschließend, die Einheit an sich sein und Grund all und jeder besondern (bestimmten) Einheit¹²⁰). Auch das Gute kommt ihm nicht als Prädikat zu, weil sonst eine Bedürftigkeit (ein *ἐρδεές*) in ihm vorhanden sein müßte; er ist das Gute an sich, oder im Unterschiede von dem Prädikat gut, übergut, und das Gute an sich fällt mit dem Eins an sich zusammen¹²¹). Diese unbedingte Erhebung des obersten Princips über alles bedingte Sein wird als Bedingung seiner allumfassenden Ursächlichkeit hervorgehoben¹²²), wie ja schon Anaxagoras vom Kos behauptet hatte, er müsse einfach und von Allem gesondert sein, um Alles bewältigen zu können. Plotinus kann daher auch das höchste Princip nur als ein solches fassen wodurch (*δὲ οὐδ*), nicht woraus (*ἐξ οὗ*) die Welt werde. Er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Annahme der Emanation; denn ihr zufolge müßte ja doch das Absolute wiederum in den Dingen, in diesen und jenen sein, nicht schlechtthin in sich beharren. Ebenso verwirft er die stoische Annahme des obersten Princips als einer durch Alles hindurchgehenden und Jegliches nicht nur bewegenden, sondern auch schaffenden Ursache¹²³). Und doch muß Alles schlechtthin von ihm ab-

120) VI, 8, 9 (II, 157, 29) τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ' αὐτοῦ. V, 4, 1. 70, 14 δὲ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἑτερον τῶν μετ' αὐτό. — VI, 8, 9 bis 12 (II, 157). vgl. V, 5, 6 (II, 24, 24) Ἀπόλλων, symbolisch: ἔρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. VI, 9, 5. 85, 22 γινωσκόμενον μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι τῇ οὐσίᾳ. VI, 8, 8.

121) VI, 2, 17 (II, 242, 17). V, 5, 13 (II, 31). VI, 7, 38 (II, 141). VI, 9, 6. 88, 1 ἐπεράγαθον. V, 3, 11 (II, 366, 30). I, 7, 11 (116). III, 8, 8. 9. 341 n. anderw. — II, 9, 1 (II, 337).

122) VI, 9, 6 extr. τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταῦτόν τῳ αἰτιατῷ. τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδὲν ἐστιν ἐκείνων. vgl. V, 5, 13 (II, 33, 1) . . . τὰγαθὸν . . . ἀμυγῆς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων. V, 5, 10 (II, 29, 3) ἀπλοῦν καὶ πρῶτον, ὅτι ἀρχή. zit.

123) VI, 5, 3. 183, 26 εἰ δὲ τὸ ὄν ὄντως τοῦτο καὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ ὡς ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ, . . . ἀνάγκη αὐτὸ οὕτως ἔχον αἰεὶ τε σὺν θεῷ. d. griech. Philosophie. III, 2.

voraus, widerspricht daher dem Begriffe des Absoluten ¹¹⁴). Ebenso jede Unterscheidung innerhalb desselben, wie die der Wesenheit von der Energie, der Energie von dem Willen; beides fällt mit der Wesenheit zusammen ¹¹⁵). Daher kann man auch nicht sagen daß es seiner selber mächtig sei ¹¹⁶); auch nicht ihm eine auf ein Auser ihm gehende Thätigkeit zuschreiben; besser wir sagen daß es in Ruhe beharrend Quell und Princip der Thätigkeiten sei ¹¹⁷). Nach weniger können wir ihm, ja nicht einmal dem zweiten Princip, dem Geiste, Tugenden beimesen, auch nicht Schönheit, sondern nur den Grund derselben ¹¹⁸). Es bedarf kaum der Erwähnung daß auch alle Qualitätsbestimmungen, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Wechsel von Ruhe und Bewegung u. s. f. vom Begriffe des Absoluten ausgeschlossen werden sollen ¹¹⁹). Und was bleibt nach allen diesen negativen Bestimmungen ihm noch übrig? ausschließlich die Begriffe der Einheit, des Guten und der Ursächlichkeit finden auf den letzten unbedingten Grund der Welt Anwendung, und auch sie nur mit möglichster Entschränkung. Nicht in dem Sinne finden sie Anwendung, in welchem wir in der Welt des irgendwie Bedingten uns jener Begriffe bedienen. Die Einheit des Absoluten muß nicht

114) VI, 9, 6. p. 87, 9 ἡ δ' ἐπάντων ἀρχὴ ἐνεδεῖς ἀπάντων· οὐ τι γὰρ ἐνδεὲς, ἐπιμέμενον ἀρχῆς ἐνδεὲς.

115) VI, 8, 13 (II, 163, 3) εἰ γὰρ δοίημεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δὲ ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλῆσει αὐτοῦ. οὐ γὰρ ἐβουλήων ἐνεργεῖ· αἱ δὲ ἐνεργεῖαι ἢ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἢ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταύτης ἔσται. κτλ.

116) αὐτοῦ κύριος ib. c. 12. 162, 21. vgl. Zeller S. 704, 2.

117) I, 7, 1 (II, 431, 4) δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπειν μηδὲ ἐπιμέμενον ἄλλου ἐν ἡσυχίᾳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργουῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἑαυτὴν ἐνεργείᾳ.

118) I, 2, 2. 150, 1 ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτωτον ὃν οὐκ ἀρετὴ. c. 3 extr. τοῦ δὲ οὐκ ἔστιν (ἀρετὴ) οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα. — I, 6, 6. 8, 27 καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τὰγαθόν. vgl. c. 9 extr. VI, 7, 33 (II, 135, 19) ὑπέρχαλον und so mehrfach.

119) VI, 9, 3. 82, 28. c. 13 u. anderno.

er sich bewußt daß Alles was wir vom obersten Princip und seiner Ursächlichkeit aussagen, immer nur, wie wir sagen würden, subjektive Gültigkeit habe; wir mögen es Princip oder auch wiederum nicht Princip nennen (da es ja die Bestimmtheit der Dinge nicht in sich enthält), und legen wir ihm Ursächlichkeit bei, so doch nicht als ihm zukommend, sondern in Bezug auf das was wir von ihm, dem in sich Seienden, empfangen¹³⁰⁾. Plotin kann daher auch nur gleichnißweise über die Wirksamkeit des unbedingten Principis sich aussprechen, indem er bald vom Ueberströmen seiner unendlichen Fülle redet, bald vom Schauen durch Rückwendung auf sich selber und dieses Schauen als den Geist bezeichnet, bald es dem Samen vergleicht (127), bald der ihren Lichtkreis um sich verbreitenden Sonne¹³¹⁾. Wir würden Plotinus der Unklarheit beschuldigen müssen, wenn er gewähnt hätte auf die Weise zu erklären, wie das in sich beschlossene schlechthin einfache Princip Ursache der Welt der Wesen und Dinge sei; aber eine solche Erklärung hat er nicht unternommen; er greift nur nach Analogien aus dem Gebiete des Endlichen, in denen Ursächlichkeit und zugleich die Schwierigkeit, sie völlig zu begreifen, sich zeigt, um die völlige Unbegreiflichkeit der Wirksamkeit des obersten Principis zu befürworten. Warum aber dennoch ein solches unbegreifliches Princip festhalten? warum nicht bei dem sich selber denkenden und denkend erzeugenden Geiste stehen bleiben? Die Antwort findet sich in den vorangegangenen Erörterungen über das Denken. Auch das Denken setzt noch Bedingtheit voraus, reicht nicht an das schlechthin unbedingte Sein. Plotinus führt den Beweis, daß auch in dem Höchsten, welches wir einigermaßen zu begreifen vermögen, der letzte unbedingte Grund der Welt sich nicht finden lasse, daß die unbedingte Einheit und das unbedingt Gute als ein über ihn hinausreichendes, und zwar als letzter Grund und letzte Ursache, vorausgesetzt werden müsse;

130) VI, 8, 8 (II, 156). VI, 9, 3. 83, 7.

131) s. die Belegstellen b. Zeller S. 716 s. u. Plot. V, 1, 7. 102, 32.

πῶς οὐρ τοῦ γένε; ἢ ὅτι ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ εἶναι ἢ δὲ ὅρασις αὐτῆς τοῦς.

nächst höheren. Die eigentliche Ableitung beginnt mit dem Geiste als der obersten Sphäre der Begreiflichkeit. Er ist das unmittelbare Bild der unbedingten Einheit, wie das Licht ein Bild der Sonne ist; pythagorisch in früheren Abhandlungen ausgedrückt: die unbestimmte Zweiheit desselben (*ἀόριστος δυάς*) wird durch die Einheit bestimmt¹³⁷). Wir haben gesehen, wie sein reines Denken näher bestimmt und auf das unbedingte Eins oder Gute als seine nothwendige Voraussetzung zurückgeführt wird. Setzt der Geist als nothwendige Bedingung das rein Denkbare, ein obgleich selber weder denkendes noch an sich denkbare Princip, als Grund seines Denkens und der Realität des von ihm Gedachten voraus¹³⁸), so mußte Plotinus auf Ableitung des Geistes aus dem Absoluten verzichten und konnte nur durch bildliche Ausdrücke das Verhältniß jenes zu diesem zu bezeichnen versuchen. Er redet von einer Hinwendung des Geistes zum Absoluten und führt das Sein auf ein Beharren (*στάσις*) des Geistes im Absoluten, das Denken auf Schauung seiner selber zurück¹³⁹). Zu Grunde aber lag die Ueberzeugung, daß die unmittelbarste Erweisung des Absoluten in der höchsten Kraftthätigkeit, der des mit realem Inhalt erfüllten Denkens, sich bewähren müsse. Wir haben gesehen, wie er dieses näher bestimmt und die Nothwendigkeit ein solches vorauszusetzen nachzuweisen unternimmt (S. 330 ff.). Nur einer weiteren, an den platonischen Sophistes sich anschließenden Ausführung haben wir noch zu

137) VI, 6, 8 (II, 68, 27) *ὁ νοῦς ἐνέργεια τῆς οὐσίας*. — V, 4, 2. 72, 8. V, 1, 5. 100, 26.

138) V, 6, 2. 196, 10 *ὅ τε νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συνσταίη μὴ οὐσης οὐσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοῦν οὔτε νοητὸν κενῶς ἔσται*. vgl. Anm. 112.

139) V, 1, 7. 102, 28 *εἰκόνα δὲ ἑκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν* ... πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἐώρα· ἢ δὲ ὁρᾷ αὐτὴ νοῦς. — V, 2, 1. 109, 10 *καὶ ἡ μὲν πρὸς ἑαυτὴν στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν*. V, 5, 5. (II, 28, 17) *τὸ μειωστραφὲν εἰς τὸ εἶσω ἔστι καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἔστιν ἀπάντων*

erwähnen. Daß in dem vollkommenen Geiste Denken mit dem Seienden zusammenfallen und ihm Einerleiheit und Verschiedenheit zukommen müsse, war schon nachgewiesen worden; es kommt noch Bewegung als gleichbedeutend mit der Energie und dem Leben des Denkens, sowie Beharren als Bedingung des Seienden hinzu¹⁴⁰⁾. Doch werden diese Bestimmungen des übersinnlichen Denkens sehr bestimmt von den entsprechenden in der Welt der Erscheinung gesondert und letztere auf erstere, etwas gezwungener Weise, in den in ausführliche Kritik der aristotelischen und stoischen Kategorienlehre eingehenden Büchern zurückgeführt. Da die eigne Kategorienlehre des Plotinus und die Kritik seiner Vorgänger, wie bezeichnend auch für das gründlich umsichtige Verfahren desselben, nur in geringem Grade in seine Grundanschauungen und ihre Entwicklung eingreift, so müssen wir uns begnügen auf die ausführlichen Entwicklungen derselben zu verweisen¹⁴¹⁾. Die Gedanken

140) ob. Ann. 96. V, 1, 4. 99, 32 οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἐτερότῃτος μὴ οὐδὲς καὶ ταυτότῃτος δέ. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὅν, ἐτερότῃς καὶ ταυτότῃς· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ὅρα τὸ αὐτὸ. Ähnlich häufiger. Dieselben fünf Kategorien, in veränderter Ordnung VI, 2, 7. 8 (II, 230). Es wird davon ausgegangen, daß in jeder Seele wie im Geiste, als Wesenheit Leben sich finde, das Leben auf Bewegung, jedoch im Unterschiede von der der Welt der Veränderungen zu Grunde liegenden zurückgeführt, und die Bewegung als Energie bezeichnet. Dieser Bezeichnung der subjektiven Thätigkeit wird als Bedingung des Ergreifens des Seienden Beharren (*στάσις*, im Unterschiede von der nur dem Sinnlichen zukommenden Ruhe) hinzugefügt, und als Grund der Sonderung und Zusammengehörigkeit jener Grundbestimmungen, Verschiedenheit und Einerleiheit. Ueber den Unterschied der Bewegung von der Veränderung I. VI, 3, 27 (II, 281), des Beharens von der Ruhe VI, 3, 26 (II, 280). II, 9, 1 (II, 34, 11) τίς γὰρ ἂν ἦν ἡσυχία τοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ ποιοῦσα ἂν αὐτή; . . . κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ψυχῆς ἥδη λόγον κτλ.

141) Steinhart, de dialect. Plotini p. 25 sqq. Moletem. Plot. 25 sqq. und in Pauly's Encyclop. V. Trensdenburg, Orth. der Kategorienlehre 252 ff. Vacherot, hist. de l'école d'Alexandrie I, 523 ff. vgl. Zeller 736 f.

des Geistes bezeichnet Plotinus als die Ideen und schließt sich so dem Plato, jedoch mit dem Unterschiede an, daß er sie nicht als für sich seiende, ewige Wesenheiten sondern, mit Annäherung an Aristoteles, als immanente Erzeugnisse des Geistes faßt. Von der einen Seite muß je eine besondere Bestimmtheit haben, von der andren Seite ein ihnen Gemeinsames (*κοινόν*) als Gattungsbegriff vorausgesetzt werden; — wir bezeichnen das ihnen Eigenthümliche als Gestalt und das ihnen Gemeinsame als Stoff, jedoch als intelligibelen Stoff, der im Unterschiede von dem sinnlichen, als ewig, der Form nicht widerstreitend, lebendig, sich selber selbst gleich gesetzt werden muß, wenngleich zum Bande dienend mit dem sinnlichen Stoffe¹⁴²). Auch hier ging Plotinus auf platonische und selbst aristotelische Bestimmungen zurück. Er folgt wohl nur dem Zuge seiner Zeit und der schon von Plato selber angebahnten Verschwisterung der Ideenlehre mit der pythagorischen Zahlenlehre, wenn auch er die intelligibele Zahl (*πρῶτος, οὐσιώδης ἀριθμός*) Princip und Quell des Seienden in seiner Mannichfaltigkeit nennt; durch sie soll das Seiende, der Geist, als sich selber bewegende Zahl, aus seiner ursprünglichen Einheit zur Mannichfaltigkeit sich entwickeln, d. h. das Seiende den Zahlen vorangehn; sie aber sollen (als reine, apriorische Begriffe) nicht nur den zählbaren Objecten, sondern auch der Mannichfaltigkeit des Seienden zu Grunde liegen.

142) III, 5, 6 (II, 383, 9) ἴλην δὲ νοητὴν ὑποθέσθαι, ἵνα τὸ κοινωνήσαν ἐκείνης ἦκη καὶ εἰς ταύτην τὴν τῶν σωματίων δι' αὐτῆς. vgl. II, 4, 4. c. 2. 111, 22 ἀόριστόν τι καὶ ἄμοργον. c. 3 οὐ παρταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀιμικατέον οὐδὲ ὃ ἂν ἄμοργον ἢ τῇ ἐαυτοῦ ἐπινοεῖ. Ib. 112, 11 ἐν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σίνθεται ἐτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα . . . ἢ δὲ τῶν γινομένων ἴλη ἂν ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει, τῶν δὲ ἁδλων ἢ αὐτὴ ταύτην ἂν. c. 5. 113, 21 τὸ δὲ βῆθος ἐκίστον ἢ ἴλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα. 1. 30 ἢ μὲν θεῖα λαβοῦσα τὸ ὀρισμένον αὐτῆς ζῶν ὀρισμένην καὶ νοεράν ἔχει, ἢ δὲ ὀρισμένον μὲν τι γίνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοεῖν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον. 114, 10 μὴ χρόνον τὴν ἀρχὴν ἔχει. V, 4, 2. 72, 3 ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί. III, 8, 10. 344.

Doch macht er von diesem Uebergange zur Zahlenlehre, wenngleich er ihn ausführlich genug aneinandersetzt¹⁴³⁾, nur sehr geringe Anwendung und hütet sich in die symbolischen Spielereien der Neupythagoreer einzugehen. Dagegen hält er fest, daß in jeder der einzelnen Ideen die ganze Wesenheit des Geistes sich ausspreche, seine Einheit durch die Mannichfaltigkeit seiner Akte nicht gespalten oder getrübt werde. Jede Idee ist wiederum ein Geist, eine geistige Wesenheit oder Kraft (*δύναμις*)¹⁴⁴⁾. Der Geist wäre nicht vollkommener Geist wenn er nicht eine Mannichfaltigkeit verschiedenartiger Wesenheiten in seiner Einheit umfaßte, nicht das ganze Feld der Wahrheit durchschwärmte¹⁴⁵⁾; er wäre nicht wahrhafte Energie, wenn nicht alles von ihm Ausgehende lebendig und wesentlich wäre¹⁴⁶⁾. Doch bei seiner Unräumlichkeit tritt Zueinandersein der Ideen an die Stelle des Außer- und Nebeneinander, an die Stelle der Zeit Ewigkeit, an die der Veränderung völlig gleichmäßige (geistige) Bewegung¹⁴⁷⁾. So ist ihm denn die intelligibele Welt, die Welt der Geister, das ursprünglich Seiende und Grund alles irgendwie Realen, auch der Einzelwesen, jedoch letzterer in den niederen Gattungen der Wesen mit Vorbehalt der Modifikationen, mit denen die Gattungen und Arten in der Welt der Erscheinungen sich entwickelten; nur der Mensch soll (vermitteltst des ihm eingeborenen Dämons) als Einzelwesen unmittelbar der intelligibelen Welt angehören¹⁴⁸⁾. Vollendet Plot-

143) VI, 6, 2 sqq., besonders c. 9. 10. 15 (II, 61). vgl. V, 1, 5. 100.

144) VI, 6, 15 (II, 78, 24) *ἐν δὲ τῷ τῷ καθ' ὅσον τοῦς, ὡς μὲν μέντοι οἱ τοῖς αἰετὶς κατέκαστον*. Andre Stellen bei Beller 742, 1.

145) VI, 7, 13 (II, 112, 31). vgl. c. 10 u. 14.

146) VI, 7, 13 (II, 113, 29).

147) V, 9, 10. 57, 5 *ἀπὸ δὲ χρόνου αἰών· ὁ δὲ τόπος ἐκεί τοῦς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ*. vgl. V, 8, 4 (II, 5). — VI, 6, 18 (II, 84, 9) *παρὰ τῷς ταύτης μέντοι μὲν ζωῇ, μέντοι δὲ τοῦς, ἐστὶν δὲ ἐν αὐτῶν τὰ ὅντα*. vgl. VI, 7, 13 (II, 119, 26) u. a.

148) V, 7, 1. 146, 4 *οὐδὲ ἔρχετ' ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τελευτῶν ἀνθρώπων διαφερόντων ἑλλήλοισι αὐτῇ ὅλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀδελφεῖς διαφοραῖς μυρίαις*. Doch sollen die allgemeinen Formen in jeder

tinus auf die Weise den platonischen Intellectualismus, so betrachtet zwar auch er die intelligibelen Begriffe oder Ideen als Urbilder des davon Abgeleiteten, aber zugleich aristotelisch als in der Welt der Erscheinungen irgendwie fortwirkende Kräfte.

9. Doch dazu bedurfte es eines neuen Principes der Vermittlung. Der Geist ist ein rein denkendes Princip; zwar alle seine Gedanken sind real und der Grund aller Realität; aber ihre Realität ist eine schlechtthin geistige, ohne alle unmittelbare Gemeinschaft mit der Welt der in sich zerfallenen Vielheit und Veränderlichkeit. Das Denken des Geistes ist daher immanent, nicht aus sich heraustrwirkend; und doch mußte auch er in seiner Vollkommenheit forzeugen, seine (unendliche) Kraft durfte nicht unfruchtbar bleiben, und nach der Voraussetzung, daß die Wirkung stets unvollkommen sein müsse als die Ursache, ist sein unmittelbares Erzeugniß die aus sich heraus wirkende Seele, die Vermittlerin der Welt der Erscheinungen¹⁴⁹). Als unmittelbares Erzeugniß des Geistes muß sie von ihm erfüllt sein und durchleuchtet werden, und in so fern am Göttlichen selber Theil haben, Zahl und Idee sein, Grund der Zeit, wenngleich selber ewig¹⁵⁰), und in dieser ihrer Zusam-

Periode in veränderter Erscheinung sich wiederholen. vgl. c. 2. 3 und Zeller 741.

149) V, 1, 7. 104, 1. V, 2, 1. 109, 15 καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχῇ τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη. — V, 1, 7. 104, 13 κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἢ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χειρόνα. — IV, 4, 14. 294, 18 δεῖ τῆς ψυχῆς οὕτως ἔχειν ὥς πρὸς τὰ αἰσθητά. τῇ δὲ ψυχῇ ὑπάρχει αἰὲν πρὸς τοὺς νοητοὺς εἶναι κτλ.

150) V, 1, 7. 104, 9 τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἔχον ἐξηρημένον ἐκείνου. — ib. 104, 16 καὶ μέχρι τοιούτων τὰ θεῖα. — ib. c. 5. 100, 21 ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ. III, 6, 18. 231, 14 ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα εἶδος οὐσα καὶ αὐτή. — IV, 4, 15. 283, 27 τὸ δὲ τότε μετὰ τότε ἐν τοῖς πράγμασιν οὐ δυναμένους ἀμα πάντα. κτλ. c. 16. 285, 14 ἐν τῇ τοῦ παντός ψυχῇ τὸ ἐν καὶ ταῖς αὐτῶν καὶ ὁμοίως, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄλλως, καὶ δι' αὐτῶν, εἴρηται. Der Geist wird einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreise um den Mittelpunkst

zugehörigkeit mit dem Geiste, untheilbar, daher in jedem Theile ganz und dieselbe. Es kommt ihr aber das Aus sich Herausstreben (*ἄπορ*) hinzu, und damit wird sie theilbar, nicht an sich, sondern in Bezug auf die nächst folgende Stufe, die Körperwelt, auf welche ihr Streben gerichtet ist; sie ist auch da in jedem Theile ganz¹⁵¹⁾. Wie unzeitlich, muß sie selber auch unräumlich sein. Plotinus macht für diese Begriffsbestimmungen der allgemeinen oder Weltseele die analoge Wirksamkeit der Einzelseelen geltend. Die Weltseele soll zwar die an sie herantretende Körperwelt beherrschen und diese Herrschaft so ausgedrückt werden, die Seele sei nicht in dem Körper sondern dieser in ihr; jedoch, kraft ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Geiste, nicht bloß nicht an sinnlicher Wahrnehmung sondern auch nicht an Erinnerung und vermittelndem Denken (*λογίζεσθαι*) Theil haben; nur Selbstbewußtsein (*συνεισθησις*) wird ihr zugeeignet¹⁵²⁾. Doch sieht Plotinus wiederum nach einer Vermittelung zwischen der ganz dem Geiste zugewendeten und in Beschaulichkeit aufgehenden göttlichen Weltseele und ihrer Wirksamkeit in der Welt der Dinge sich um; er unterscheidet daher zwischen jener, der himmlischen Aphrodite, und ihrem Abbilde, einer andren Schauung (*ἄλλο θεώρημα*) derselben, welche letztere mit der Körperwelt verflochtene, er als die Natur (*φύσις*) bezeichnet¹⁵³⁾. Dieser sollten denn auch die Einzelseelen angehören, je verschieden von einander und doch wie die Ideen oder Geister des Kosmos, durch die Einheit jener Weltseele zusammengehalten, welche

alles Seins verglichen, c. 15. 283, 29, und auch der Geist der Sonne, die Seele dem Monde, das Absolute dem Lichte, V, 6, 4. 198, 1.

151) IV, 1. 160, 13 *ψυχὴ δὲ ἐκείνῃ ἀδιάκριτος καὶ ἀμεριστός· ἔχουσα δὲ ἴσως μερίζεσθαι. καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι.* vgl. III, 9, 1. 127, 7. IV, 2, 1. 45, 25. — 152) p. 44, 25. 46, 18 *μεριστὴ μὲν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμεριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὅτῳ αὐτοῦ ὅλη.* vgl. Zeller 7428, 3. 749, 1. 2.

152) s. d. Belegstellen bei Zeller 758.

153) s. vorzüglich III, 5, 2 sq. (II, 377) u. III, 8, 3 (355, 16). vgl. IV, 4, 13. 281. Gegen die gnostischen Vorstellungen, II, 9, 4 (II, 36).

tinus auf die Weise den platonischen Intellectualismus, so betrachtet zwar auch er die intelligibelen Begriffe oder Ideen als Urbilder des davon Abgeleiteten, aber zugleich aristotelisch als in der Welt der Erscheinungen irgendwie fortwirkende Kräfte.

9. Doch dazu bedurfte es eines neuen Princip's der Vermittlung. Der Geist ist ein rein denkendes Princip; zwar alle seine Gedanken sind real und der Grund aller Realität; aber ihre Realität ist eine schlechthin geistige, ohne alle unmittelbare Gemeinschaft mit der Welt der in sich zerfallenen Vielheit und Veränderlichkeit. Das Denken des Geistes ist daher immanent, nicht aus sich herauswirkend; und doch mußte auch er in seiner Vollkommenheit fortzeugen, seine (unendliche) Kraft durfte nicht unfruchtbar bleiben, und nach der Voraussetzung, daß die Wirkung stets unvollkommener sein müsse als die Ursache, ist sein unmittelbares Erzeugniß die aus sich heraus wirkende Seele, die Vermittlerin der Welt der Erscheinungen¹⁴⁹). Als unmittelbares Erzeugniß des Geistes muß sie von ihm erfüllt sein und durchleuchtet werden, und in so fern am Göttlichen selber Theil haben, Zahl und Idee sein, Grund der Zeit, wenngleich selber ewig¹⁵⁰), und in dieser ihrer Zusam-

Periode in veränderter Erscheinung sich wiederholen. vgl. c. 2. 3 und Zeller 741.

149) V, 1, 7. 104, 1. V, 2, 1. 109, 15 καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχὴ τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη. — V, 1, 7. 104, 13 κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἢ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα. — IV, 4, 14. 294, 18 δεῖ τὴν ψυχὴν οὕτως ἔχειν ὥς ρεῖν πρὸς τὰ αἰσθητά. τῇ δὲ ψυχῇ ὑπάρχει αἰὲ πρὸς τοῖς νοητοῖς εἶναι κτλ.

150) V, 1, 7. 104, 9 τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρημένον ἐκείνου. — Ib. 104, 16 καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα. — Ib. c. 5. 100, 21 ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ. III, 6, 18. 231, 14 ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα εἶδος οὐσα καὶ αὐτὴ. — IV, 4, 15. 283, 27 τὸ δὲ τότε μετὰ τότε ἐν τοῖς πράγμασιν οὐ δυναμένοις ἅμῃ πάντα. κτλ. c. 16. 285, 14 ἐν τῇ τοῦ παντός ψυχῇ τὸ ἐν καὶ ταῦτόν καὶ ὁμοίως, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄλλως, καὶ δι' αὐτὴν εἰρηται. Der Geist wird einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreise um den Mittelpunkt

mengehörigkeit mit dem Geiste, theilbar, daher in jedem Theile ganz und dieselbe. Es kommt ihr aber das Ausschüßherausstreben (*ἐκπεσις*) hinzu, und damit wird sie theilbar, nicht an sich, sondern in Bezug auf die nächst folgende Stufe, die Körperwelt, auf welche ihr Streben gerichtet ist; sie ist auch da in jedem Theile ganz¹⁵¹⁾. Wie unzeitlich, muß sie selber auch unräumlich sein. Plotinus macht für diese Begriffsbestimmungen der allgemeinen oder Weltseele die analoge Wirksamkeit der Einzelseelen geltend. Die Weltseele soll zwar die an sie herantretende Körperwelt beherrschen und diese Herrschaft so ausgedrückt werden, die Seele sei nicht in dem Körper sondern dieser in ihr; jedoch, kraft ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Geiste, nicht bloß nicht an sinnlicher Wahrnehmung sondern auch nicht an Erinnerung und vermittelndem Denken (*λογίζεσθαι*) Theil haben; nur Selbstbewußtsein (*συναίσθησις*) wird ihr zugeeignet¹⁵²⁾. Doch sieht Plotinus wiederum noch einer Vermittelung zwischen der ganz dem Geiste zugewendeten und in Verschaulichkeit aufgehenden göttlichen Weltseele und ihrer Wirksamkeit in der Welt der Dinge sich um; er unterscheidet daher zwischen jener, der himmlischen Aphrodite, und ihrem Abbilde, einer andern Schöpfung (*ἄλλο θεῶργημα*) derselben, welche letztere mit der Körperwelt verflochtene, er als die Natur (*φύσις*) bezeichnet¹⁵³⁾. Dieser sollen denn auch die Einzelseelen angehören, je verschieden von einander und doch wie die Ideen oder Geister des Kos, durch die Einheit jener Weltseele zusammengehalten, welche

alles Seins verglichen, c. 15. 283, 29, und auch der Geist der Sonne, die Seele dem Monde, das Absolute dem Lichte, V, 6, 4. 198, 1.

151) IV. 1. 160, 13 *ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάρητος καὶ ἀμέριστος· ἔχει δὲ ἡμῶν μετέσθαι· καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστήναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι.* vgl. III, 9, 1. 127, 7. IV, 2, 1. 45, 25. — ib. p. 44, 25. 46, 18 *μεριστὴ μὲν, ὅτι ἐν πᾶσι μένει τοῦ ἐν ᾧ ἔστί, ἀμέριστος δὲ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὅποιον αὐτοῦ ὅλη.* vgl. Zeller 748, 3. 749, 1. 2.

152) s. d. Belegstellen bei Zeller 758.

153) s. vorzüglich III, 5, 2 sq. (II, 377) u. III, 8, 3 (355, 16). vgl. IV, 4, 13. 281. Gegen die gnostischen Vorstellungen, II, 9, 4 (II, 36).

gleich der Wissenschaft und dem Lichte, in allen ihren Theilen und Wirkungen ein und dieselbe bleibt ¹⁵⁴).

10. An die Stelle der Einheit und Harmonie, welche je einen Kreis der intelligibelen Welt beherrscht, soll Vielheit und Zwiespalt in der Welt der Erscheinungen treten, an die der Ewigkeit, Zeitlichkeit, an die des wahrhaft Seienden, — im unaufhörlichen Flusse des Werdens —, Schein und Absterbild ¹⁵⁵). Was also ist der Grund der Verwandlung des Seins in Schein, der Verendlichkeit des Ewigen und des Abfalls von der Seligkeit des intelligibelen Lebens? Der Stoff, antwortet Plotin mit seinen Führern, Plato und Aristoteles. Ihnen entlehnt er auch die Nachweisung, daß der Körperwelt und ihren Veränderungen ein ihnen zu Grunde liegendes Substrat vorausgesetzt werden müsse, und dem Aristoteles, den Unterschied von Formen und Stoff, so wie die Zurückführung jener auf reine Formen, dieses auf ein schlechthin eigenschaftsloses Princip. Indem er den Begriff möglichst negativ zu fassen sucht ¹⁵⁶), bedient er sich auch wohl des Ausdrucks Vermögen, im Unterschiede von Kraft, und sagt, der Stoff sei das Vermögen nicht zu etwas Bestimmten, son-

154) IV, 8, 3. 63, 31. IV, 3, 5. 239, 10. III, 9, 1. 127, 9. c. 3. 128, 12 und a. Belegstellen bei Zeller 752, 4.

155) III, 2, 2 (II, 320). III, 7 (II, 231) erörtert ausführlich den Unterschied von Zeit und Ewigkeit (*αιών*); und in Beziehung auf Glückseligkeit, I, 5, 7 (II, 89). vgl. VI, 5, 11. 193.

156) II, 4, 6 sqq. p. 114. c. 8 . . . ὅτι μὲν μὴ σῶμα, εἴπερ ἄποιος, δῆλον . . . οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος . . . ἀπλοῦν καὶ ἓν τι τῇ αὐτῆς φύσει. c. 9. 117. 18 εἶδος ἢ ποσότης. c. 10 ἀοριστία. p. 118, 23 ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου (νόησις). c. 11. 119, 17 . . . οὐκ ἀνάγκη τὸ ὑποδεχόμενον ὁτιοῦν ὄγκον εἶναι. p. 120, 10 καὶ ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ. c. 14 . . . πότερα στέρησις ἢ περὶ αὐτὴν ἡ στέρησις; c. 15. 124, 15 οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον. III, 6, 6. 213, 20 ἡ ὕλη ἓν τι τῶν ἀσωμάτων . . . τίς ὁ τρόπος τῆς ἀπαθείας (αὐτῆς); vgl. c. 16 sqq. c. 18. 231, 30 δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὐσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν πλ. Doch genau genommen, ὁ τόπος ὑστερος τῆς ὕλης II, 4, 12, 120, 30. vgl. I, 8 (II, 388).

ihre Herabsinken (*πτῶμα*) in den Stoff geht die Ewigkeit des Seienden in die Zeitlichkeit des werdenden über; jene fällt zwar nicht mit dem starren Stehbleiben (*στάσις*) zusammen, sondern findet sich am Seienden, sofern es ein ganzes, erfülltes und stetiges Leben ist, in welchem kein Gewesensein und kein Seinwerden; wogegen dieses solchen Wechsels bedarf, um zu der ihm erreichbaren Vollendung zu gelangen¹⁶⁷). Die Seele, heißt es in der mythisch gehaltenen Darstellung, indem sie das dort (im Geiste) Geschaute in ein Andres übertragen wollte, setzte ihr in Beharren und Selbstergleichheit bestehendes geistiges Leben und die entsprechende Bewegung, in ein von Einem zum Andren fortschreitendes (*μεταβατική*), durch Kontinuität die Einheit anstrebendes um; die Zeit sollte Bild der Ewigkeit werden. Sage man nicht, die Zeiten seien die Bewegungen der Gestirne; diese sind nur das evidente Maß derselben (*μέτρον ἐναργές*); die Zeit ist nicht geworden durch den Umschwung, sondern nur offenbart worden (*δηλωθεῖς*); sie war bevor sie durch die Bewegung gemessen werden konnte. Die Seele mußte sich selber verzeitlichen (*ἐαυτὴν ἐχρονίσαι*), bevor die Zeit das Gewordene beherrschen konnte¹⁶⁸). Eingeleitet werden diese Erörterungen durch eine eingehende Kritik der verschiedenen älteren Begriffsbestimmungen der Zeit, an denen Plotin die Zurückführung auf den letzten Grund vermißt¹⁶⁹), und diesen findet er in der Bestimmtheit der Weltseele aus sich heraus zu wirken und den Stoff, so weit er dazu empfänglich ist, zum Träger der Abbilder der ewigen Ideen oder Gedanken zu machen. Er versucht sich an

167) III, 7, 2 (II, 283, 17) οὐχ ἀπλῶς (τῇ στάσει) ταῦτόν, ἀλλὰ τῇ περὶ τὴν οὐσίαν. c. 3. 284, 11. c. 2. 283, 22. c. 5. 287, 1. 17. c. 6 pr. — c. 11 pr. — ib. c. 6. 288. 32.

168) III, 7, 11 sqq. vgl. IV, 4, 15 (150). II, 9, 8 (II, 43, 16) εἶναι γὰρ αἰῶν (τοῦ νοητοῦ) ἐνέργειαν ἔδει διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο. ἔδει οὖν εἶναι τι μετ' αὐτό. vgl. III, 2, 2 (II, 320). IV, 3, 10. 246, 23.

169) III, 7, 7—10.

Stoffe als dem ersten Bösen geht das zweite, die Verkörperung, hervor, und aus dieser das Böse der an sich reinen Seele, durch Hinwendung zu den Scheinbildern ¹⁶²). Je nach dem Grade, in welchem die Seele vom Guten, d. h. von ihrer ursprünglichen Natur und Bestimmung sich abwendet, verfällt sie dem Bösen ¹⁶³). Sein Gebiet ist die sterbliche Natur und ihr Bereich; und doch vermag man auch hier schon, in unsrem irdischen Dasein, sich ihm zu entziehen, es zu überwinden ¹⁶⁴). Dennoch muß man gestehn, daß wie die Materie, trotz ihrer Wesenlosigkeit, eine nothwendige Bestimmtheit ist, so auch das Böse als der gerade Gegensatz des Guten; denn hat auch die besondere (konkrete) Wesenheit keinen Gegensatz, so doch die allgemeine Wesenheit den der Nichtwesenheit ¹⁶⁵). Damit soll, wie wir sehn werden, die Zurechnung des Bösen keinesweges aufgehoben werden. Aber weder Stoff noch das Böse kann irgendwie rein für sich vorkommen. Nichts ist ohne Theilnahme an der Seele; sie muß ihrer Naturbestimmtheit nach, wenn auch ihre schönere Aufgabe sie zum Intelligibelen zieht, an der Sinnenwelt Theil nehmen, ihre Kräfte und ihr vom Stoffe verdunkeltes Licht dem Stoffe mittheilen, obgleich sie nimmer mit dem Stoffe zu einer Einheit zusammenwachsen kann ¹⁶⁶). Durch

ἄπερ ἂν ἦν, εἰ ἐφ' ἐαυτῶν ὑπῆρχεν, ἀλλὰ λόγῳ ἐνυλοὶ φθορέντες ἐν ὕλῃ κτλ.

162) I, 8, 8. 397, 18 *ἔστιν δὴ πρῶτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν, τὸ δὲ ἐν ἄμετρῳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ μεταλήψει τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως κακόν.* vgl. o. 13 u. II, 4, 16. 125.

163) I, 8, 5. 392, 16 *ἢ οὐκ ἐν τῇ ὁλωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλείπον ὀλίγον τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν.* l. 24 *ἢ οὖν ἐλλείψει ἔχει μὲν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ἢ δὲ παντελὴς τὸ κακόν.* vgl. o. 12. 13.

164) ib. o. 6.

165) ib. o. 7. 394, 18. vgl. o. 15 u. a. St. b. Zeller 758, 1.

166) I, 8, 14 (II, 402, 6) *οὐδὲν ἐστίν, ὃ ἁμειρόν ἐστι ψυχῆς κτλ.* ib. 401, 31 *ἀλλ' ὁ τόπος τῇ ψυχῇ χωρὶς τῷ μὴ ἐν ὕλῃ· τοῦτο δὲ τῷ μὴ ἐνοσθῆναι τῇ ὕλῃ κτλ.* vgl. IV, 8, 7. 68 u. a. St. b. Zeller 796, 1.

ihr Herabsinken (πτώμα) in den Stoff geht die Ewigkeit des Seienden in die Zeitlichkeit des werdenden über; jene fällt zwar nicht mit dem starren Stehbleiben (στέλις) zusammen, sondern findet sich am Seienden, sofern es ein ganzes, erfülltes und stetiges Leben ist, in welchem kein Gewesensein und kein Seinwerden; wogegen dieses solchen Wechsels bedarf, um zu der ihm erreichbaren Vollendung zu gelangen¹⁶⁷⁾. Die Seele, heißt es in der mythisch gehaltenen Darstellung, indem sie das dort (im Geiste) Geschaute in ein Andres übertragen wollte, setzte ihr in Beharren und Selbstergleichheit bestehendes geistiges Leben und die entsprechende Bewegung, in ein von Einem zum Andren fortschreitendes (μεταβατική), durch Continuität die Einheit anstrebendes um; die Zeit sollte Bild der Ewigkeit werden. Sage man nicht, die Zeiten seien die Bewegungen der Gestirne; diese sind nur das evidente Maß derselben (μέτρον ἐναργές); die Zeit ist nicht geworden durch den Umschwung, sondern nur offenbart worden (δηλωθεῖς); sie war bevor sie durch die Bewegung gemessen werden konnte. Die Seele mußte sich selber verzeitlichen (ἐαυτὴν ἐχρονίσαι), bevor die Zeit das Gewordene beherrschen konnte¹⁶⁸⁾. Eingeleitet werden diese Erörterungen durch eine eingehende Kritik der verschiedenen älteren Begriffsbestimmungen der Zeit, an denen Platon die Zurückführung auf den letzten Grund vermißt¹⁶⁹⁾, und diesen findet er in der Bestimmtheit der Weltseele aus sich heraus zu wirken und den Stoff, so weit er dazu empfänglich ist, zum Träger der Abbilder der ewigen Ideen oder Gedanken zu machen. Er versucht sich an

167) III, 7, 2 (II, 283, 17) οὐχ ἀπλῶς (τῇ σιᾷ) ταύτόν, ἀλλὰ τῇ περὶ τὴν οὐσίαν. c. 3. 284, 11. c. 2. 283, 22. c. 5. 287, 1. 17. c. 6 pr. — c. 11 pr. — ib. c. 6. 288. 32.

168) III, 7, 11 sqq. vgl. IV, 4, 15 (150). II, 9, 8 (II, 43, 16) εἶναι γὰρ αὐτοῦ (τοῦ νοητοῦ) ἐνέργειαν ἔδει δεῖσθαι, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλα. ἔδει οὖν εἶναι καὶ μετ' αὐτοῦ. vgl. III, 2, 2 (II, 320). IV, 3, 10. 246, 23.

169) III, 7, 7—10.

der, wenn nicht Erklärung, doch Erörterung des Uebergangs von Ewigkeit zur Zeitlichkeit, von dem rein geistigen Leben zur Welt der Veränderungen und muß eine nicht weiter zurückzuführende Vorherbestimmtheit des Stoffes wie der Zeit anerkennen; das Aus sich herauswirken der Seele war ja selber schon eine Folge jener nothwendigen Vorherbestimmtheit, wie oft genug hervorgehoben und daher die Harmonie in unsrer Welt auf Zusammenwirken des Weltes und der Nothwendigkeit zurückgeführt wird¹⁷⁰). Die Nothwendigkeit konnte durch die Annahme, daß jede Kraft wirken und ihre Wirkung weniger vollkommen als die Ursache sein müsse, nur leicht verschleiert werden. Doch dürfen wir nicht außer Acht lassen daß Plotin das große Problem bestimmter und deutlicher gefaßt hat als seine Vorgänger. Ohngleich weniger geht er in Untersuchungen über Bewegung und Raum ein; die Begriffsbestimmung jener war schon in der Unterscheidung der zweifachen Energie, der sich stets gleichbleibenden und der im Wechsel fortschreitenden enthalten; und das räumliche Außereinander, wenn auch nicht aus dem zeitlichen Nacheinander abzuleiten, setzt dasselbe doch voraus und wird unmittelbar auf das Wesen des Stoffes zurückgeführt¹⁷¹).

11. Mit der Welt der Dinge oder Abbilder ist das Gebiet der Fortzeugungen abgeschlossen; sie vermag nur die in sie eingesenkten geistigen Keime zu entwickeln, nicht Neues ins Dasein zu rufen. Je nachdem sie aber von der Seite ihres stofflichen Inhalts oder von der ihrer verblichenen seelischen und geistigen Bestandtheile aufgefaßt wird, ergeben sich zwei einander entgegengesetzte Anschauungsweisen derselben; während in jener Beziehung ihr Mangel an wahrhaftem Sein hervorgehoben wird¹⁷²), muß in dieser

170) III, 2, 2 (II, 322, 1) διὸ καὶ ἐδείχθη ἀμυνόμενος ἀντιθέτως νοῦ καὶ ἀνάγκης. III, 3, 6 (II, 350, 15).

171) III, 6, 18. 231. 28 αὐτὴν γὰρ (τὴν ὕλην) δεῖ τὰ πάντα δεῖσθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δεῖσθαι. δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον ὡς οὗτο πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν καὶ.

172) 3. B. III, 6, 14. 226, 22 τὸ δὲ πᾶντι μὴ ὄν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χοῦμαι γίνεται πῶς μὴ μετέχον μετέχει καὶ.

Beziehung, zunächst im Gegensatz gegen die Weltverachtung gnostischer Sekten, die Harmonie und Schönheit geltend gemacht werden, die sie den ihr zu Wehn verliehenen höheren Elementen verdankt. Ohne dieselben würde sie weder bestehen noch sich bewegen können. Sie ist allerdings nur eine Abspiegelung des Seienden im Nichtseienden, dennoch als Spiegelbild ein Abdruck des ihr zu Grunde liegenden Seienden, welches in sich beharrend, vermittelt der Spiegelung an den verschiedenen Körpern zu erscheinen vermag. Letzteres zu versinnlichen bedient Plotinus sich wohl der vom Licht und dem Schall hergenommenen Gleichnisse; oder er bezeichnet die der Welt der Erscheinungen eingesenkten Begriffe als Keime oder Samen, ohne jedoch den Stoikern zugeben zu können daß die besamenden Begriffe als wirkende Naturkräfte zu fassen seien. So fern die einige Weltseele Grund alles Seienden in der Welt der Erscheinungen sei, schließt er, müsse auch Alles in ihr beseelt, d. h. belebt sein und durchgängiger Einklang unter ihren Theilen statt finden; und diesen Einklang bezeichnet er als durchgängige durch sie hindurchgehende Sympathie, nicht in Voraussetzung allseitiger Wirkung und Gegenwirkung unter ihnen, sondern in Beziehung auf ihren gemeinsamen geistigen oder seelischen Ursprung. Er mußte in seiner ins Einzelne durchgeführten Nachweisung der Harmonie und Vollkommenheit der Welt der Erscheinungen nicht selten mit den Stoikern zusammentreffen, aber immer blieb ihm die Welt der Erscheinungen nur das abgeschwächte Spiegelbild von der Herrlichkeit der geistigen, wahrhaft realen Welt; jene war ihm nicht, wie den Stoikern, die unmittelbare Entwicklung eines einigen, zugleich Stoff und Geist in sich begreifenden Urwesens.

Die Ueberzeugung von der Harmonie und Vollkommenheit der Welt konnte ohne Vorsehungsglauben nicht bestehen und dieser nach plotinischer Grundanschauung doch auch nicht so gefaßt werden, als läge der Vorsehung Ueberlegung nach Zweckbegriffen zu Grunde; soll ja dem obersten Princip überhaupt kein Denken, dem Geiste und selbst der Weltseele kein vermittelndes beigelegt werden. Aber eben so wenig konnte dem Plotin der Begriff der Vorsehung aufgehen in den der nothwendigen Abfolge natürlicher Ursachen und

Wirkungen; er ist vielmehr in den schönen hierher gehörigen Abhandlungen (III, 2. 3) zu zeigen bestrebt, wie was uns als Unvollkommenheit und Uebel erscheine, aus der inneren Zusammengehörigkeit der zu Grunde liegenden Begriffe oder Ideen zu begreifen sei. In der Art der Durchführung des Begriffs der Vollkommenheit des Weltalls und der daran geknüpften Theorien trifft er hin und wieder mit den Stoikern zusammen, schließt sich jedoch überwiegend platonischer Auffassung an¹⁷³⁾.

12. Plotins Physik und Kosmologie werden beherrscht von der Ueberzeugung der durchgängigen Beseelttheit der Natur; je nachdem die verschiedenen Stufen des weltlichen Daseins der Weltseele näher oder ferner stehn, sind sie vollkommnere oder unvollkommnere Werkzeuge derselben. Am nächsten stehn ihr die himmlischen Körper; ihre Kreisbewegung zeugt von ihrer Nachahmung des Geistes, dessen Beharren sie an demselben Orte festhalten würde, wenn nicht ihre Körperlichkeit sie zu geradliniger Bewegung triebe und so aus der Beharrlichkeit (des Mittelpunktes) und der geradlinigen Richtung die Kreisbewegung hervorginge. Ihr Stoff soll aus dem reinsten Lichte bestehn und dieses wie die Vorzüglichkeit ihrer Seele, Unvergänglichkeit ihnen sichern. So werden sie denn sichtbare Götter, von seeligem, gleichmäßig harmonischem Leben, genannt und ihr Bewußtsein wird als ein intuitives, der Erinnerung und Ueberlegung nicht bedürftiges, und nicht minder die Erde als beseelt bezeichnet. Willkürliche Einwirkung auf die Welt konnte er ihnen daher nicht zugestehn, und physische nur so weit, so weit sie durch ihre Stellung in dem in durchgängiger Sympathie zusammengehaltenen Weltall bedingt werde. In diesem Sinne bestreitet er die Annahmen der damals herrschenden Astrologie, namentlich die den Gestirnen beigemessenen Eingriffe in die Harmonie der Weltordnung. Daß sie aber als hervorragende Glieder dieser Weltordnung, kraft ihres Einflusses auf Kälte und Wärme, und kraft

173) Die Belegstellen zu den beiden letzten Absätzen und die weitere Durchführung derselben s. v. Vaehorot, I, 484 ff. und vorzüglich b. Jahn S. 767 ff.

hrer Bestimmung die beseelenden Kräfte in die Welt der Veränderungen überzuleiten, auf die Zustände, die Stimmungen, auf Triebe und Affekte und damit auf die Schicksale, ja selbst die Handlungen der irdischen Wesen einwirkten, will er nicht in Abrede stellen; jedoch die innere Sittlichkeit, die Tugend, kann ihnen nicht unterworfen sein, ist er überzeugt; sie ist keiner Herrschaft unterworfen (*ἀδελονοτος*). Die Bewegung der Gestirne ist immer nur Mitursache (*συρρογός*), aber Alles in der Welt so innig verbunden, daß der Kundige wohl im Stande sein könnte in der himmlischen Schrift der Gestirne vorschauend die Ereignisse zu lesen. Plotinus gibt also der damals herrschenden Astrologie nur so weit nach, so weit sie mit seiner Grundüberzeugung von der durchgängigen Wechselbeziehung, in welcher All und Jedes im Weltall miteinander stehe, übereinstimmte. Mehr ließ er in seiner Dämonologie von den Zeitvorstellungen sich beeinflussen. Zwar Dämonen als Mittlwesen zwischen der rein geistigen und der Sinnenwelt, zwischen den göttlichen und menschlichen Wesen anzunehmen, war im Einklang mit seiner Ueberzeugung von der lückenlosen Continuität des rein geistigen und weltlichen Daseins; und ebenso wenn er ihnen einerseits Ewigkeit und Schamung des Uebersinnlichen, andererseits Verkörperung und Affekte beilegte. In der weiteren Ausführung aber über ihre Feiner oder Lustleiber, über ihre Sinnesempfindungen und Erinnerungen, über ihr Sprachvermögen, zeigt sich seine Abhängigkeit von dem damaligen Zeitgeiste, welchem die Unterscheidung zwischen den Gebieten der Forschung und der Dichtung abhanden gekommen war. Der Sphäre der Dämonen sollen auch Gros und die Groten angehören, die einerseits auf Energien und Beschaffenheiten der Seelen zurückgeführt werden, in denen sie wirkten, mit Unterscheidung verschiedener Grade ihres Werthes und ihrer Macht, andererseits zu dem großen Gros sich verhalten sollen wie die Einzelseelen zur Weltseele, so daß ihnen wiederum eine von den Seelen gesonderte Realität beigemessen wird.

Bei dieser Richtung konnten auch seine Untersuchungen über die Bewegung (II, 2) des Himmels, über die gegenseitige Durchdringung der Körper (II, 7) und über die optischen Erscheinungen

(II, 8) zu keinen wissenschaftlichen Ergebnissen gelangen. Eben so wenig wissenschaftlichen Werth hat was er über die Beschaffenheit der Erdsseele, ihre Wahrnehmung des Sinnlichen ohne Sinneswerkzeuge, über die verschiedenen Stufen ihrer Wirksamkeit in den Pflanzen- und Thierseelen, und über die verschiedenen Arten der körperlichen Wesenheiten sich ausgedacht hat¹⁷⁴⁾. Der leitende Faden seiner Weltanschauung, die Zurückführung der Erscheinungen auf seelische und geistige Kräfte und Wesenheiten, durchzieht freilich auch sein Phantasiegebilde; aber durch unbefangenen sorgfältige Auffassung des in den Erscheinungen Gegebenen sichere Anknüpfungspunkte an jenen höheren Grund zu gewinnen, kann ihm nicht gelingen.

13. Anders verhält sichs mit der Anwendung seiner Grundvor-
aussetzung auf den Bereich des innern Bewußtseins. Zwar auch hier muß er in der näheren Bestimmung der Annahme rein geistiger Präexistenz der Seele und ihres Uebergangs in die Sinnenwelt, über die Grenzen des Wißbaren hinausgehn, aber doch auf Begriffe und Verhältnisse sein Augenmerk richten, die dem Gemeingebiete der Forschung angehören. Schon die Schilderung jener rein geistigen Präexistenz beruht auf dem Versuche den Begriff des geistigen Lebens in seiner Ablösung von aller Bedingtheit durch die sinnliche Wahrnehmung und die davon abhängigen Funktionen des Gedächtnisses und der Reflexion zu fassen¹⁷⁵⁾. Da ergeben sich ihm von neuem Bestimmungen, die mit den vorher erörterten vom unbedingten Wissen übereinstimmen; die Erkenntniß solcher Geister muß durchaus anschaulich sein; in sich selber sollen sie den Weltgeist und in ihm alle Wesenheit und das Gute schauen¹⁷⁶⁾. Die

174) Die weitere Ausführung und die Belegstellen s. bei Rams 603 ff. Vacherot I, 481 ff. und Zeller 773 ff.

175) IV, 4, 1. 269, 21. ib. c. 2 sqq. c. 11. 269. III, 7, 11 (II, 296), IV, 3, 18. 253, 28 *εἰ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ τοῦ αἰσθητομένου καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ διαθεσιν καὶ ἐνέργειαν ἐστῶσαν καὶ οὐκ ἐμφανὴ οὖσαν, εἰς αὐτὸν καὶ ἐκ τοῦ λογισμοῦ χρώμενα. οὐδὲ δὴ φαντασίᾳ, χρεῖσθαι νομιστέον.*

176) IV, 4, 2. 271, 17 *καθαρῶς ἐν τῷ νουτῷ οὖσα ἔχει τὸ ὁρᾶν*

Vorstellung vom Uebergang derselben in die Sinnenwelt führt auf Fragen nach Zweck und Bestimmung der irdischen Existenz und zu dem Versuche den Begriff der Naturbestimmtheit mit dem freier Selbstbestimmung auszugleichen. In ersterer Beziehung wird nicht nur die Bestimmung der Seele die Sinnenwelt zu beleben, und die göstliche Aussicht auf Rückkehr in das Reich der Geister hervorgehoben, sondern zugleich geltend gemacht daß durch die Erfahrung des Bösen (und der Uebel) die Erkenntniß des Guten deutlicher werde¹⁷⁷⁾, also der Aufenthalt in der Sinnenwelt zur Entwicklung der innersten Geisteskraft beitrage; und eine solche Erhöhung der Kraft setzt nicht voraus daß die Seele bei ihrer Rückkehr ins Geistesreich Erinnerungen an Zustände des irdischen Lebens mit hinübernehme, wie Plotin sie entschieden in Abrede stellt, sondern nur daß die Idee des Guten an Anschaulichkeit und Bestimmtheit gewinnen und auf die Weise ein Band geschlungen werde zwischen dem Irdischen und dem Jenseits. Aehnlich hat Aristoteles, meiner Uebersetzung nach (I, 519 f.), das Verhältniß unsres gegenwärtigen Lebens, d. h. der in ihm sich entwickelnden Energie, zu der entkörperlichen Fortdauer sich gedacht. Sinnreich, wenngleich natürlich nur bildlich, stellt Plotin den Uebergang der Seele in die Sinnenwelt so dar: sie wolle (in Ablösung von dem höheren Gebiete des Intellektuellen) mit sich sein, erzeuge auf die Weise ihr eignes Bild und werde dann von diesem, des wahren Seins entbehrenden, angezogen, umschalte es und freue sich seiner. Nach einer andren Vorstellungswiese sollen die Seelen durch den Himmel hindurchgehn, bevor sie in der Sinnenwelt gelangen¹⁷⁸⁾. In der zweiten Beziehung ver-

έβλητον καὶ αὐτή. καὶ γὰρ αὐτὴ ἔστιν ἃ ἔστιν . . εἰς ἔνωσιν ἐλθεῖν ὅτι τῷ ἀνάγκῃ κτλ.

177) IV, 8, 7. ib. 68, 29 γνώσις γὰρ ἐναργεστέρα τὰ κακοῦ ἢ τοῦ κακοῦ πείρα κτλ. vgl. o. 8.

178) III, 9, 2. 128, 4 πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ' αὐτὴν οὐκ εἰδωλὸν αὐτῆς, τὸ μὴ ὂν κτλ. IV, 8, 4. 65, 3 μεταβάλλονσαι ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν . . ἀναχωροῦσιν εἰς τὰ αὐτῶν ἐκάστη. V, 1, 1. 95, 4 ἡ τόλμα . . τὸ βουληθῆναι ἑαυτῶν εἶναι. — IV, 3, 17. 13. 249. IV, 8, 5. 66.

(II, 8) zu keinen wissenschaftlichen Ergebnissen gelangen. Eben so wenig wissenschaftlichen Werth hat was er über die Beschaffenheit der Erdseele, ihre Wahrnehmung des Sinnlichen ohne Sinnenwerkzeuge, über die verschiedenen Stufen ihrer Wirksamkeit in den Pflanzen- und Thierseelen, und über die verschiedenen Arten der körperlichen Wesenheiten sich ausgedacht hat¹⁷⁴). Der leitende Faden seiner Weltanschauung, die Zurückführung der Erscheinungen auf seelische und geistige Kräfte und Wesenheiten, durchzieht freilich auch seine Phantasiegebilde; aber durch unbefangenen sorgfältigen Auffassung des in den Erscheinungen Gegebenen sichere Anknüpfungspunkte zu jenen höheren Grund zu gewinnen, kann ihm nicht gelingen.

13. Anders verhält sich mit der Anwendung seiner Grundvoraussetzung auf den Bereich des innern Bewußtseins. Zwar auch hier muß er in der näheren Bestimmung der Annahme rein geistiger Präexistenz der Seele und ihres Uebergangs in die Sinnenwelt, über die Grenzen des Wißbaren hinausgehn, aber doch auf Begriffe und Verhältnisse sein Augenmerk richten, die dem Gemeingebiete der Forschung angehören. Schon die Schilderung jener rein geistigen Präexistenz beruht auf dem Versuche den Begriff des geistigen Lebens in seiner Ablösung von aller Bedingtheit durch die sinnliche Wahrnehmung und die davon abhängigen Funktionen des Gedächtnisses und der Reflexion zu fassen¹⁷⁵). Da ergeben sich ihm von neuem Bestimmungen, die mit den vorser erörterten vom unbedingten Wissen übereinstimmen; die Erkenntniß solcher Geister muß durchaus anschaulich sein; in sich selber sollen sie den Weltgeist und in ihm alle Wesenheit und das Gute schauen¹⁷⁶). Die

174) Die weitere Ausführung und die Belegstellen s. bei Ruzer 603 ff. Vaehorot I, 481 ff. und Zeller 773 ff.

175) IV, 4, 1. 269, 21. ib. c. 2 sqq. c. 11. 269. III, 7, 11 (II, 296), IV, 3, 18. 253, 28 *ἐν τῷ λογισμῷ λαμβάνει τὴν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ οὐσίαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν καὶ ἐνέργειαν ἐστῶσαν καὶ αὐτὴν ἐμφανῶσαν οὐσίαν, εἴην ἂν καὶ ἐν λογισμῷ χωρῶμεναι. οὐδὲ δὲ φαντασίᾳ, χοῆσθαι νομιστέον.*

176) IV, 4, 2. 271, 17 *καθαρώς ἐν τῷ νοητῷ οὐσα ἔχει τὸ ἀπα-*

vorstellung vom Uebergang derselben in die Sinnenwelt führt auf Fragen nach Zweck und Bestimmung der irdischen Existenz und zu dem Versuche den Begriff der Naturbestimmtheit mit dem freier Selbstbestimmung auszugleichen. In ersterer Beziehung wird nicht die Bestimmung der Seele die Sinnenwelt zu beleben, und die irdische Aussicht auf Rückkehr in das Reich der Geister hervorgegeben, sondern zugleich geltend gemacht daß durch die Erfahrung des Bösen (und der Uebel) die Erkenntniß des Guten deutlicher werde¹⁷⁷⁾, also der Aufenthalt in der Sinnenwelt zur Entwicklung der innersten Geisteskraft beitrage; und eine solche Erhöhung der Kraft setzt nicht voraus daß die Seele bei ihrer Rückkehr ins Geistesreich Erinnerungen an Zustände des irdischen Lebens mit hinübernehme, wie Plotin sie entschieden in Abrede stellt, sondern nur daß die Idee des Guten an Anschaulichkeit und Bestimmtheit zunehme und auf die Weise ein Band geschlungen werde zwischen dem Irdischen und dem Jenseits. Aehnlich hat Aristoteles, meiner Uebersetzung nach (I, 519 f.), das Verhältniß unsres gegenwärtigen Lebens, h. der in ihm sich entwickelnden Energie, zu der entkörperlichten Fortdauer sich gedacht. Sinnreich, wenngleich natürlich nur bildlich, stellt Plotin den Uebergang der Seele in die Sinnenwelt so dar: sie wolle (in Ablösung von dem höheren Gebiete des Intelligibelen) mit sich sein, erzeuge auf die Weise ihr eignes Bild und werde dann von diesem, des wahren Seins entbehrenden, angezogen, halte es und freue sich seiner. Nach einer andren Vorstellungswise sollen die Seelen durch den Himmel hindurchgehn, bevor sie in die Sinnenwelt gelangen¹⁷⁸⁾. In der zweiten Beziehung ver-

πλητον καὶ αὐτῇ. καὶ γὰρ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ἐστὶν . . εἰς ἑνωσιν ἐλθεῖν
τῷ ἀνάγκη κτλ.

177) IV, 8, 7. ib. 68, 29 γυνῶσις γὰρ ἐναργεστέρῃ τὰ γαδοῦ ἢ
κακοῦ πείρα κτλ. vgl. a. 8.

178) III, 9, 2. 128, 4 πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ' αὐτὴν
μετ' εἰδωλὸν αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν κτλ. IV, 8, 4. 65, 3 μεταβάλλονσι
ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἐαυτῶν . . ἀναχωροῦσιν εἰς
αὐτῶν ἐκάστη. V, 1, 1. 95, 4 ἡ τόλμα . . τὸ βουληθῆναι ἑαυτῶν
κτλ. — IV, 3, 17. 13. 249. IV, 8, 5. 66.

sucht er zu zeigen daß zwar das Herabsinken der Seelen nach Naturnothwendigkeit oder nach dem Willen Gottes erfolge, jedoch zugleich nach innerem Triebe derselben, nach dem Triebe des in oder für sich sein Wollens, dem Grunde des Bösen (*τὸ κάκον*) (179), also der Ich- oder Selbstheit, der Ablehnung von der unbedingten Einheit und von der dadurch bedingten harmonischen Zusammengehörigkeit alles Seienden; ferner daß Freiwilliges und Unfreiwilliges hier zusammenfalle, da unfreiwillig jeder Uebergang zu dem Schlimmern sei und doch die eigne Bewegung dazu führe, jedoch eine Bewegung, die wiederum mit der Natur der Seele zusammenfalle. Wenn aber auch die Entscheidung der Seele auf göttliche Satzung zurückgeführt wird (179), so ist Plotin doch weit entfernt der stoischen Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit sich anzuschließen, eben weil seine Welt eine Welt sich aus und durch sich entwickelnder, wenngleich durch die oberste Einheit geleiteter und zusammengehaltener Einzelwesen, nicht ein Zubegriff von Außen bewegter Theile, auch nicht Entwicklung ein und derselben Kraft und Stoff in sich tragenden Wesenheit ist (180). Eher möchte er dem leibnizischen Determinismus sich angenähert haben. Jedoch auch hier zeigt er, wie häufiger, mehr Einsicht in die Schwierigkeiten des Problems als Anbahnung glücklicher Lösung.

Ist das Erdenleben nur eine Pilgerschaft, eine Verpuppung

179) IV, 8, 5. ib. p. 66, 14 οὐδ' ὅλος (διαφωρεῖ) τὸ ἐκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὐτῆς. πᾶν μὲν γὰρ τὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἐκούσιον, προεῖ γὰρ μὴν οὐκέτι ἰὸν πάσῃ τὴν χεῖρον, ἔχειν λέγεται τῆς ἐφ' οἷς ἐπραξε δίκην. IV, 3, 17. 249, 23 ἴασι δὲ οὔτε ἐκούσιον οὔτε πεμφθεῖσαι οὔτε τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον ὡς προελθεῖν, ἀλλὰ ὡς τὸ πρὸς τὸν κατὰ φύσιν κατὰ. vgl. c. 12 extr. c. 15 pr. IV, 8, 5. 66, 29 ὅ δὲ θεσμῷ θεῶν γιγνόμενον διὰ τοῦ τῆς κρίσεως ὁρόματος δηλοῦται p. 67, 2 ῥοπή αὐτεξουσίᾳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσεως ὁδὸν ἔρχεται.

180) III, 1, 4. 38, 14 εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παντός ἐν ἔσται τὸ ποιοῦν καὶ πάσῃ, . . . οὐ δὲ ἀληθὲς κατ' αἰτίας τὰ πάντα γίγνεται, ἀλλ' ἐν ἔσται τὰ πάντα· ὥστε οὔτε ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον πρὸς vgl. c. 5.

ihrer Bestimmung die belebenden Kräfte in die Welt der Veränderungen überzuleiten, auf die Zustände, die Stimmungen, auf Triebe und Affekte und damit auf die Schicksale, ja selbst die Handlungen der irdischen Wesen einwirkten, will er nicht in Abrede stellen; jedoch die innere Eitlichkeit, die Tugend, kann ihnen nicht unterworfen sein, ist er überzeugt; sie ist keiner Herrschaft unterworfen (*ἀδελαντος*). Die Bewegung der Gestirne ist immer nur Mitursache (*συρρηγος*), aber Alles in der Welt so innig verbunden, daß der Kundige wohl im Stande sein könnte in der himmlischen Schrift der Gestirne vorschauend die Ereignisse zu lesen. Plotinus gibt also der damals herrschenden Astrologie nur so weit nach, so weit sie mit seiner Grundüberzeugung von der durchgängigen Wechselbeziehung, in welcher All und Jedes im Weltall mit einander stehe, übereinstimme. Mehr ließ er in seiner Dämonologie von den Zeitvorstellungen sich beeinflussen. Zwar Dämonen als Mittelwesen zwischen der rein geistigen und der Sinnenwelt, zwischen den göttlichen und menschlichen Wesen anzunehmen, war im Einklang mit seiner Ueberzeugung von der lückenlosen Continuität des rein geistigen und weltlichen Daseins; und ebenso wenn er ihnen einerseits Ewigkeit und Ebnung des Ueber sinnlichen, andererseits Verkörperung und Affekte beilegte. In der weiteren Ausführung aber über ihre Feuer oder Lustleiber, über ihre Sinnesempfindungen und Erinnerungen, über ihr Sprachvermögen, zeigt sich seine Abhängigkeit von dem damaligen Zeitgeiste, welchem die Unterscheidung zwischen den Gebieten der Forschung und der Dichtung abhanden gekommen war. Der Sphäre der Dämonen sollen auch Gros und die Groten angehören, die einerseits auf Energien und Beschaffenheiten der Seelen zurückgeführt werden, in denen sie wirkten, mit Unterscheidung verschiedener Grade ihres Werthes und ihrer Macht, andererseits zu dem großen Gros sich verhalten sollen wie die Einzelseelen zur Weltseele, so daß ihnen wiederum eine von den Seelen gesonderte Realität beigemessen wird.

Bei dieser Richtung konnten auch seine Untersuchungen über die Bewegung (II, 2) des Himmels, über die gegenseitige Durchdringung der Körper (II, 7) und über die optischen Erscheinungen

Die obere Seele oder der Geist kann in seinem rein anschaulichen Denken von keinen leidentlichen Zuständen berührt werden; jedoch auch nicht die untere Seele als immaterielle Form; die Bewegungen sollen zwar von ihr ausgehn, ohne daß sie jedoch selber afficirt würde¹⁸⁴). Was aber ist das Leidende und wie wird die Seele dessen inne und wirkt darauf? Auch der Stoff als solcher, unkörperlich und nicht seiend, kann nicht leiden; das Leiden setzt entgegengesetzte Vermögen oder Kräfte voraus und findet eben darum nur in der Körperwelt statt. Der Grund der einander entgegengesetzten Kräfte kann freilich nur in den Ideen oder Begriffen sich finden; sie allein sind zeugungsfähig; aber nicht die Ideen selber wirken gegensätzlich auf einander, sondern nur die von ihnen ausgehenden Bilder¹⁸⁵). Die Seele selber im Besiz der dem ewigen Sein angehörigen Ideen und selber Idee¹⁸⁶), liegt daher außer dem Bereich des Kampfes innerhalb jener Bilderwelt, nur der Körper gehört dieser an und wird von den Leiden getroffen, die jener Kampf zur Folge hat. Die Seele bereitet aus einem so beschafften Körper und einem ihm mitgetheilten Lichte (dem Lebensprincip) die Natur des lebenden Wesens, dem die sinnliche Wahrnehmung und die übrigen Affektionen des lebenden Wesens ange-

VI, 7, 5 (II, 103, 12) οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συνεπαρμένη οἷον ἐκκεκραμένην ἔχει τὴν κάτω (ψυχὴν) κτλ.

184) III, 6, 1, 207, 2. c. 3. 210, 5 ἐν μὲν τῇ ψυχῇ ἡ ἀρχὴ . . . τὸ δὲ περὶ τὴν ψυχὴν οὐκέτι πάθος . . . οὐ σαλευομένην αὐτὴν λέγουμεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι τὰς κινήσεις.

185) ib. c. 6. 7. 216, 7 καὶ τὸ τῆς ἑλὲς ἀπαθὲς γνωσθήσεται ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος κτλ. — c. 8 ὅλως δὲ τὸ πάσχειν δεῖ τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐν ταῖς ἐναντίαις εἶναι δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπισώτων καὶ τὸ πάσχειν ἐμπιούτων. vgl. c. 9. 219, 12 τοῖς ἐναντίαις ἐπὶ τῶν ἐναντίων ἡ πείσις. c. 11. 221, 3 εἶναι τὸ παθεῖν ἐν τῇ συνθέτῳ κτλ. vgl. c. 12 sqq. — c. 19. 232, 32 μόνον γὰρ τὸ εἶδος γινώσκον, ἡ δὲ ἑτέρα φύσις ἄγονος. c. 14. 226, 19 τῇ σοφίᾳ τοῦ φαντάματος. vgl. c. 15. 228, 4. c. 17. 229, 20 ἐν προόδῳ φαντάσεως. 230, 15 ὡς δοκεῖν ἀπὸ τῆς ἐμφαντήσεως. c. 18. 230, 30 τοῦτο δὲ ἔχει ἐμφαντιζόμενον.

186) ib. c. 18. 231, 14.

hören; das der Seele eignende Vermögen wahrzunehmen nimmt nicht die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung selber auf, sondern ergreift nur die ja selber wiederum denkbaren (*νοητά*) sinnlichen, dem lebenden Wesen durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelten Typen und schaut so ohne an jenen Affektionen Theil zu nehmen (*ἀπαθῶς*), (in jenen Typen) die zu Grunde liegenden Ideen¹⁸⁷). Die Seele also geht nicht selber in den Leib ein, eher dürfte man sagen, der Leib sei in der Seele, sondern belebt ihn durch ein von ihr ausgehendes Licht; sie ist in ihm nicht wie der Körper im Raume, oder wie die Eigenschaft in dem zu Grunde liegenden Körper, oder wie das Ganze in den Theilen, oder wie die Form im Stoffe; die Seele wirkt vielmehr die Form im Stoffe¹⁸⁸). So zeigt Plotinus auch hier volle Einsicht in die Schwierigkeit des zu lösenden Problems und weiß nur Gleichnisse zur Lösung desselben anzuführen, hergenommen vom Feuer und dem Lichte, die ja gleichfalls mit der von ihnen beleuchteten und erwärmten Luft oder dgl. sich nicht mischten; die Seele weilt im Unbegreifbaren und wirkt nur durch die Nähe ihrer Kraft¹⁸⁹). (Ebenso soll sich mit der Wirksamkeit der Weltseele verhalten)¹⁹⁰). Das Vermögen der Einzelseele ist überall und geht da zur Wirksamkeit über wo das dazu erforderliche Organ sich ihr darbietet; daher die Verschiedenheit der Arten sinnlicher Wahrnehmung; der Tastsinn ist durch den ganzen Körper verbreitet, weil der ganze Körper mittelst der vom Gehirn ausgehenden, zugleich der sinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung dienstbaren Nerven (?) in Organ des Tastsinns ist¹⁹¹). Wie aber entsteht Empfindung

187) I, 1, 7 (II, 425).

188) vorige Anm. — VI, 4, 16. 180, 12. IV, 3, 20. 255. c. 22. 58, 5.

189) IV, 3, 22. 257, 28. vgl. c. 23. VI, 4, 16. 180, 24 *τὴν δὲ ὅσον ἐν ἐσχάτῳ τῷ νοητῷ τόπῳ πλεονάζεις διδόναι ἑαυτῆς ἕτε πλεόνον ἢ δυνάμει οὖσαν* κτλ. vgl. c. 15. 179, 8.

190) I, 1, 8 (II, 426, 25).

191) IV, 3, 23. 258, 15. *ιβ. 259, 3 πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις· καὶ δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ ἀρχή, οὐ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὁργανοῦ.* vgl. c. 3.

und Wahrnehmung? Nicht der Körper als solcher empfindet, sondern die ihm einwohnende Lebenskraft; sie empfindet Schmerz, wenn der Körper des Bildes der Seele gänzlich beraubt ist, Lust, wenn sie eines dem Körper sich anschließenden Seelenbildes theilhaft wird; denn der Körper des Thieres und der Pflanze trägt (im Lebensprincip) einen Schatten der Seele in sich. Aus aber, der eigentlichen Seele, kommt Lust und Unlust zum leidlosen Bewußtsein, in Folge ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Körper¹⁹²⁾; würde sie ja sonst ganz das Leiden empfinden und nicht den einzelnen Theil des Körpers als den Sitz bezeichnen, worin es statt finde. Ebenso verhält sich mit der sinnlichen Wahrnehmung¹⁹³⁾. Die Seele würde für sich die äußeren Gegenstände nicht wahrnehmen; es bedarf eines Dritten von diesem afficirbaren, und das ist jenes für die Form Empfängliche; die sinnlichen Wahrnehmungen selber sind nicht leidentliche Zustände, sondern Thätigkeiten¹⁹⁴⁾. Noch weniger läßt sich das Gedächtniß auf leidentliches Bewahren von Eindrücken zurückführen; es ist vielmehr eine Kraft oder ein durch Richtung auf die Ideen zur Thätigkeit zu erweckendes Vermögen, daher um so stärker, je lebhafter und anschaulicher die Ideen sich darstellen, wie beim Kinde, das die wenigen ihm zugänglichen fest ins Auge faßt¹⁹⁵⁾. Und doch eignet das Gedächtniß

192) IV, 4, 19. 286, 27 εἶναι μὲν ἀληθὲς ὅτι γινώσκον καὶ αἰσθάνονται τὸ σώματος ἡδύλματος ψυχῆς στερούμενον, ἡ δὲ γινώσκουσα εἴη τοῦ σώματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμόζομενον πάλιν αὐτῇ. καὶ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γινώσκουσα τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ ἀσθαινομένη καὶ ἀπαγγελλάσης τῇ εἰς ὃ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις. κτλ. c. 18, 285, 26 ἡμῖν δὲ ἡ τούτων ἀληθειῶν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γινώσκον ἀποδίδεται . . . ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον.

193) Ib. c. 19. 287, 9. — I, 3, 7. (187).

194) IV, 4, 23. 292, 3 οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἦν καὶ τὴν ψυχὴν· ἐπεὶ οὐδ' ἂν πάθος· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισζόμενον ταῦτα εἶναι, τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. κτλ. — IV, 6, 1 (II, 185, 8) an dem Gefühlsstimm nachgewiesen, c. 2 . . . καὶ τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ' εἰ μὴ τύποι, μηδὲ πάλαι, ἀλλ' ἐνέργεια περὶ ὃ ἐνεσι περικύβιν.

195) IV, 6, 1 . . . οὐδὲ τὰς μνήμας . . . ἐροῦμεν κατοχὰς μν-

des Geistes, so mußte Plotinus versuchen zu bestimmen, wie dieser in jenem sich wirksam erweise, und wie er zu den Thätigkeiten sich verhalte, welche das sinnliche Dasein bedingen. Wir sind auch jetzt noch nicht abgeschnitten von der Geisterwelt, sagt er, sondern jenem (geistigen) Menschen ist ein anderer Mensch hinzugekommen, hat sich uns umgelegt; von ihm gehen die Wandlungen (*τροπαι*) und der Aufruhr (*δορυβόε*) aus, in welchem wir leben¹⁸¹). Wer aber sind wir selber? fragt er (VI, 4, 14). Ein Doppelwesen, antwortet er; — dem Körper nach ein belebtes Wesen, der wahre Mensch ein anderer; er bleibt untheilbar, theilbar wird er nur an den Körpern¹⁸²). Was aber ist das Ich in unsrem Sinnenleben? Es muß im Stande sein in diesem zu wirken und der höheren Sphäre des rein Geistigen sich hinzugeben, also in der Mitte von beiden sich finden. Es ergibt sich daher eine Dreitheilung, die wenn auch nicht alle Schwierigkeiten zu lösen im Stande, doch auch Solchen wiederholt sich empfohlen hat, die von den Voraussetzungen Plotins nicht ausgingen. Die mittlere Seele (*τὸ μέσον*) vermag das Höhere des Geistes und des Seienden in sich walten zu lassen, oder auch dem Zuge des Niederen, der Sinnlichkeit, sich zu überlassen; während der wahre Mensch, die himmlische Seele, im Intelligibelen weilt, unberührt von der Sinnlichkeit, jedoch die niedere Seele an sich befestigt hält, wie Plotinus es bildlich ausdrückt, und lenkt das vermittelnde Denken (*λογίζεσθαι*) (ihm seine Normen vorschreibend), so daß dieses in ihm begriffen ist¹⁸³).

181) VI, 4, 14. 178, 7 sqq. I, 1, 9 (II, 427, 28).

182) I, 1, 10 (II, 428, 3). c. 7. 426, 1. c. 12. 429, 4 u. andernw. — IV, 3, 19. 254.

183) II, 9, 9 (II, 355). V, 3, 3, ib. (II, 355, 17) αὐτοὶ μὲν οὐ λογίζονται καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοῖς τοῦτο γὰρ ἡμεῖς . . . τοῦτο ὅτις τὸ κίνητον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμει διαίτης, . . . χαίροντος μὲν τῆς αἰσθητικῆς, βελόντος δὲ τοῦ νοῦ. VI, 7, 8 (II, 403, 28) ὁ ἐν τῷ ἄνθρωπῳ . . . ἐλλέσσεται τῷ δαιμόνι καὶ οὕτως τῷ τρεῖσι. V, 1, 10 wird diese Dreitheil der kosmischen Dreitheil verglichen und p. 106, 29 hinzugefügt: τοὺς δὲ ὁ μὲν λογίζομενος, ὁ δὲ λογισθῆαι παρέχων.

mehr gehemmt¹⁹⁸). Noch weniger ist es vom Begehrungsvermögen abhängig, erinnert sich oft nicht einmal des Begehrten. In gleicher Weise ergibt sich seine Nichtabhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung; müßten ja sonst auch zwei verschiedene Gedächtnisse, eins für diese, ein andres für die Gedanken (*νοήσεις*) vortausgesetzt werden. Auch entspricht keinesweges der Schärfe der Wahrnehmungen oder auch der Gedanken die Schärfe des Gedächtnisses. Das Gedächtniß gehört vielmehr dem Vorstellungsvermögen an, setzt Bilder voraus. Der Gedanke zwar ist einfach, der Begriff aber (*ὁ λόγος*) ihn entfaltend, führt ihn dem Vorstellungsvermögen wie im Spiegel vor; daher wir auch zwar immer denken, ohne aber den Gedanken immer zu ergreifen. So haben beide Seelen, die niedere und die höhere am Gedächtniß Theil; herrscht diese, so fließen die Bilder beider in Einheit zusammen; ist Widerstreit vorhanden, so kommen auch die Bilder jener zu Tage; gleichwie ja auch die Zweifelhait der Seelen erst wenn sie mit einander streiten ins Bewußtsein tritt. Je eifriger daher die Seele nach Oben strebt, um so mehr erlöschen die Bilder der Sinnenwelt, und die Erinnerung daran¹⁹⁹). Auch die ethischen durch Uebung zu erlangenden Tugenden gehören, im Unterschiede von den

198) ib. c. 26. 262, 23 . . . ἡ μὲν αἰσθησις οὕτω κοινὴν ἔργον λέγοιτο ἂν, ἡ δὲ μνήμη οὐκ ἀναγκάζοιτο τοῦ κοινοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς ἤδη παραδεξαμένης τὸν τύπον ἢ φυλαξάσης ἢ ἀποβαλοῦσας αὐτὸν. — ib. 264, 3 τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σῶμα ἐμπόδιον ἔχει. vgl. zum Folgenden Vacherot I, 555 sqq.

199) ib. 28. 265, 18 ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ λαβε-
μοῦν οἷον διαθόσει, οὐχ ὥστε εἰπεῖν τὴν αἰσθησιν οὐα, ἀλλ' ὥστε ἀπα-
ρακολουθήτως παθεῖν . . . καὶ τοίνυν ἀπέλυσαι μὲν τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ
ἔχει ἶχνος τοῦ γενομένου ἐντεῦθεν οὐχ ὡς μνήμην, ἀλλ' ὡς διὰθεῖν
καὶ πάθος. — c. 29. ib. 266, 22 ἡ οὐδὲν κολέει τῷ μνημονεύσαντι τὸ
αἰσθημα φάντασμα εἶναι καὶ τῷ φανταστικῷ ἄλλω ὄντι τὴν μνήμην
καὶ κατοχὴν ὑπάρχειν. ztl. — c. 30. 267, 11 ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου
τοῦ τῷ νόηματι παρακολουθοῦντος ἢ παραδοχῇ εἰς τὸ φανταστικόν. —
o. 31.

unmittelbar von der Vernunft ausgehenden, jenem Mittelwesen zwischen Körper und Seele an²⁰⁰).

So unterscheidet also Plotin zuvörderst Lebens- und Seelenthätigkeiten²⁰¹), nicht als wenn erstere, wie die Ernährung, Fortpflanzung und Begehrung durch einen seelenlosen Körper zu Stande kommen könnten; die Spur (*ἔκρος*) der Seele wirkt schon in ihnen; sondern um das Bewußtsein den letzteren vorzubehalten. Dann sondert er wieder verschiedene Grade der Seelenthätigkeiten, jenachdem die Lebensthätigkeiten durch die Seele bloß zum Bewußtsein erhoben werden, oder diese mit den in ihr erweckten Ideen (Begriffen) selbstthätig verkehrt⁽¹⁹⁷⁾; zu jenen gehören, jedoch wohl nach verschiedenen Graden, das Innewerden der Lust- und Unlustempfindungen und der Sinnenfunktionen, zu diesen die Einbildungskraft, das Gedächtniß und das vermittelnde Denken⁽¹⁹⁹⁾, deren Zusammengehörigkeit er wiederholt hervorhebt, ohne jedoch die Verschiedenheit dieser Thätigkeiten von einander außer Acht zu lassen²⁰²). Das vermittelnde Denken oder Schließen ist für die Seelen der Sinnenwelt die Bedingung um zur Einsicht zu gelangen; die reinen Geister bedürfen dessen nicht. Ihm liegt aber eine That des Geistes zu Grunde, auch wenn sie nicht immer zum Bewußtsein gelangt²⁰³). Also auch diese Thätigkeiten gehören noch der mittleren, an unsre Verkörperung gebundenen Seele an, auf

200) I, 1, 10 (II, 428, 10).

201) Ann. 197. vgl. I, 1, 9 (II, 427, 18) διελόμεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια, τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι . . . τὴν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν.

202) IV, 4, 13. 281, 22 ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρείττων· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τόπου καὶ νοήσεως.

203) IV, 4, 12. 279, 25 τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἢν εἴη ἢ τὸ ἐπείσεσθαι εὐρεῖν ὑπόδησιν κτλ. IV, 3, 18. 253, 21 ἐλάττωσις γὰρ τοῦ εἰς αὐτόφρεσιν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι. — I, 4, 10 (II, 313, 32) δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἶπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ὥσπερ ἡ ἀντιλήψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτουτος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦτος κτλ. vgl. φ. 9.

mehr gehenmt¹⁹⁸). Noch weniger ist es vom Begehrungsvermögen abhängig, erinnert sich oft nicht einmal des Begehrten. In gleicher Weise ergibt sich seine Nichtabhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung; müßten ja sonst auch zwei verschiedene Gedächtnisse, eins für diese, ein andres für die Gedanken (*νοήσεις*) vorausgesetzt werden. Auch entspricht keinesweges der Schärfe der Wahrnehmungen oder auch der Gedanken die Schärfe des Gedächtnisses. Das Gedächtniß gehört vielmehr dem Vorstellungsvermögen an, setzt Bilder voraus. Der Gedanke zwar ist einfach, der Begriff aber (*ὁ λόγος*) ihn entfaltend, führt ihn dem Vorstellungsvermögen wie im Spiegel vor; daher wir auch zwar immer denken, ohne aber den Gedanken immer zu ergreifen. So haben beide Seelen, die niedere und die höhere am Gedächtniß Theil; herrscht diese, so fließen die Bilder beider in Einheit zusammen; ist Widerstreit vorhanden, so kommen auch die Bilder jener zu Tage; gleichwie ja auch die Zweitheit der Seelen erst wenn sie mit einander streiten ins Bewußtsein tritt. Je eifriger daher die Seele nach Oben strebt, um so mehr erlöschen die Bilder der Sinnenwelt, und die Erinnerung daran¹⁹⁹). Auch die ethischen durch Uebung zu erlangenden Tugenden gehören, im Unterschiede von den

198) ib. c. 26. 262, 23 . . . ἡ μὲν αἰσθησις οὕτω κοινὸν ἔργον λέγοιτο ἂν, ἡ δὲ μνήμη οὐκ ἀνγκάζοιτο τοῦ κοινοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς ἥδη παραδειγμαμένης τὸν τύπον ἢ φυλαξάσης ἢ ἐποβαλοῦσας αὐτόν. — ib. 264, 3 τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σῶμα ἐμποδίων ἔχει. vgl. zum Folgenden Vacherot I, 555 sqq.

199) ib. 28. 265, 18 ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν οἷον διαδόσει, οὐχ ὥστε εἰπεῖν τὴν αἰσθησιν αἶα, ἀλλ' ὥστε ἀπερκεκολουθήτως παθεῖν, . . . καὶ τοίνυν ἀπέλαυσε μὲν τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ ἔχει ἔχνος τοῦ γενομένου ἐντεῦθεν οὐχ ὡς μνήμην, ἀλλ' ὡς διάνοιαν καὶ πάθος. — c. 29. ib. 266, 22 ἡ οὐδὲν πωλύει τῷ μνημονεύσαντι τὸ αἰσθημα φάντασμα εἶναι καὶ τῷ φανταστικῷ ἄλλω ὅτι τὴν μνήμην καὶ κατοχὴν ὑπάρχειν. κτλ. — c. 30. 267, 11 ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νόηματι παρακολουθοῦντος ἢ παραδοχῇ εἰς τὸ φανταστικόν. — c. 31.

unmittelbar von der Vernunft ausgehenden, jenem Mittelwesen zwischen Körper und Seele an ²⁰⁰).

So unterscheidet also Plotin zuvörderst Lebens- und Seelenthätigkeiten ²⁰¹), nicht als wenn erstere, wie die Ernährung, Fortpflanzung und Begehrung durch einen seelenlosen Körper zu Stande kommen könnten; die Spur (*ἵχνος*) der Seele wirkt schon in ihnen; sondern um das Bewußtsein den letzteren vorzubehalten. Dann sondert er wieder verschiedene Grade der Seelenthätigkeiten, jenachdem die Lebensthätigkeiten durch die Seele bloß zum Bewußtsein erhoben werden, oder diese mit den in ihr erweckten Ideen (Begriffen) selbstthätig verkehrt (¹⁹⁷); zu jenen gehören, jedoch wohl nach verschiedenen Graden, das Innwerden der Lust- und Unlustempfindungen und der Sinnenfunktionen, zu diesen die Einbildungskraft, das Gedächtniß und das vermittelnde Denken (¹⁹⁹), deren Zusammengehörigkeit er wiederholt hervorhebt, ohne jedoch die Verschiedenheit dieser Thätigkeiten von einander außer Acht zu lassen ²⁰²). Das vermittelnde Denken oder Schließen ist für die Seelen der Sinnenwelt die Bedingung um zur Einsicht zu gelangen; die reinen Geister bedürfen dessen nicht. Ihm liegt aber eine That des Geistes zu Grunde, auch wenn sie nicht inuner zum Bewußtsein gelangt ²⁰³). Also auch diese Thätigkeiten gehören noch der mittleren, an unsre Verkörperung gebundenen Seele an, auf

200) I, 1, 10 (II, 428, 10).

201) Num. 197. vgl. I, 1, 9 (II, 427, 18) *διελομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια, τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἔνεν σώματος, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι . . . τὴν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν.*

202) IV, 4, 13. 281, 22 *ἡ δὲ νόσις φαντασίας κρείττων· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τόπου καὶ νόησεως.*

203) IV, 4, 12. 279, 25 *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἢν εἴη ἢ τὸ ἐντέσθαι εὐρεῖν προσησιν κτλ.* IV, 3, 18. 253, 21 *ἐλάττωσις γὰρ τοῦ εἰς αὐτόρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι.* — I, 4, 10 (II, 313, 32) *δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ὅτιεν ἡ ἀντιλήψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργούντος κτλ.* vgl. S. 9.

der in so fern unser gegenwärtiges Ich, unser Selbstbewußtsein beruht (183); sie vermag aber zu dem rein Geistigen (dem νοῦς) sich zu erheben, in ihm die Ideen als Normen für unser Erkennen und Handeln, zu schauen, von ihm erleuchtet zu werden, oder auch dem Sinnenleben sich hinzugeben; und auf diesem Vermögen, dem Sitz des Selbstbewußtseins (182), beruht die Freiheit der Selbstbestimmung²⁰⁴), die Tugend aber auf jener Erhebung zum rein Geistigen, so daß der Ausdruck, die Tugend sei herrenlos²⁰⁵), eben nur die Unveräußerlichkeit des Vermögens zu jener Erhebung aussprechen soll. Heißt es dann weiter, alles Böse sei unfreiwillig und dennoch dem der es thut zuzurechnen²⁰⁶), so wird damit hervorgehoben daß es nicht geschehn könne, wenn die Seele zu völliger Selbstbestimmung und damit zur Erhebung ins Gebiet der Intelligibelen gelange; der Mangel dieser Erhebung sei als Schuld zuzurechnen, d. h. ein Mangel an der wahren Freiheit, die in der Erhebung zu jenem höheren Gebiete bestehe. Ich kann hierin keinen Widerspruch sehn, sondern nur Anbahnung eines Weges zur Lösung des Problems von der Freiheit durch Unterscheidung der zwei großen Sphären, für deren je eine wir uns in unsren Willungen durchgängig bestimmen. Doch wird ferner behauptet, die Freiheit, obgleich herrenlos, sei mit ihren Werken in die Weltordnung verwebt, da auch was hier geschieht (τὰ τῆδε) von dem Göttlicheren im All abhängig sei²⁰⁷). Hier trifft Plotin mit dem sa-

204) II, 9, 2. vgl. Num. 183.

205) ob. S. 355 u. Num. 207.

206) I, 8, 5 (II, 393, 9) ἂν δ' ἐν ἀνθρώποις κατὰσχῆ (κατὰ), κατέχειν οὐχ ἐκόντας κτλ. III, 1, 9. 43, 15 λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οὐκ εἶον ἔχουσι ὁρμῆ (ἢ ψυχῇ). ταύτην μόνον τὴν ὁρμὴν πιστεῖν εἶναι ἐφ' ἡμῶν καὶ ἐκούσιον καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμῶν ἔργον κτλ. vgl. c. 10. III, 2, 10 (II, 331, 28). VI, 8, 3 (II, 149, 29).

207) IV, 4, 39. 313, 19 ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτος· συνεφέρεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει κτλ. Im Folgenden habe ich im Text mich von den plotinischen Worten entfernt, aber, wie ich hoffe, den Sinn festgehalten. vgl. III, 2, 17 (II, 339). Den stoischen Fatalismus bekämpft Plotin häufiger, namentlich III, 1, 4. 37, 29 (Num. 180).

talistischen Determinismus der Stoiker, den er aufs entschiedenste zurückweist, zusammen, entfernt sich aber sogleich von ihm durch die nähere Bestimmung, daß die Weltordnung nicht auf besamende, physisch auf und nach einander wirkende, sondern auf begriffliche von der Zeitfolge unabhängige harmonische Verhältnisse zurückgeführt werden müsse²⁰⁷). Sein Determinismus ist kein von der Voraussetzung eines nothwendigen physischen Ineinandergreifens von Ursachen und Wirkungen, sondern ein von der Ueberzeugung abhängiger, daß das Reich der Geister in durchgängigem harmonischen, durch die göttliche oberste Einheit bedingtem Einklang stehe und von ihm wiederum die Welt der Erscheinungen abhängig sei. Aber die einzelnen Geister sollen selbstthätig sich aus und durch sich selber entwickeln, daher auch ihr Herabsinken in die Sinnenwelt einerseits auf freie Selbstbestimmung, andererseits auf die Bestimmtheit ihrer Natur und göttliche Fügung zurückgeführt wird²⁰⁸). Plotin verhält sich ähnlich zu den Stoikern wie Leibniz zu den Spinozisten; beide setzen einem mit eiserner Nothwendigkeit Veränderungen wie Einzelwesen erzeugenden und verschlingenden Naturreiche ein Reich individueller selbstthätiger, wenngleich vom obersten Princip abhängiger Geister entgegen.

14. Hat der Mensch ursprünglich der reinen Geisterwelt angehört und wirkt in seiner Seele noch fortwährend der unzeitliche Geist, so kann die Unsterblichkeit derselben nicht zweifelhaft sein, und Plotinus konnte in seiner Abhandlung von der Unsterblichkeit der Seele (IV, 7), einer seiner frühesten, sich begnügen die platonische Beweisführung für dieselbe in Einklang mit den ihm eigenthümlichen Ueberzeugungen zu setzen, ohne im Wesentlichen von ihr sich zu entfernen. In selbständiger Weise widerlegt er zuerst die verschiedenen Versuche die Seele als Lebensprincip auf theilbare körperliche Bestandtheile, oder auf Atome (c. 2. 3), oder stoisch auf den Hauch und intelligibele Feuer (*πῦρ νοερόν*, c. 4), oder auf Wolungen oder Verhältnisse (*προαιρέσεις, λόγοι*, c. 5) zurückzuführen, und hebt gegen alle materialistischen Theorien die Nothwendigkeit

208) vgl. Anm. 178 f.

hervor, der sinnlichen Wahrnehmung und noch entschiedener dem Denken und sittlichen Handeln eine zu Grunde liegende untheilbare Einheit vorauszusetzen und zeigt daß diese weder in einer Harmonie der organischen Funktionen noch in der peripatetischen Entelechie sich finden könne (c. 6—8), vielmehr nur in einer an sich seienden ewigen Wesenheit (c. 9). Zu einer andren Stelle beweist er aus der Natur des Stoffes daß in ihm nicht das Seiende und der Grund selbst nur der sinnlichen Wahrnehmung sich finden könne²⁰⁹). Dann wird nach der Voraussetzung, die Natur jeglichen Dinges oder Wesens müsse aus dem reinen Sein desselben erkannt werden²¹⁰), gezeigt daß die Seele so weit sie über die Gemeinschaft mit dem Körper sich erhebe, der göttlichen und ewigen Natur verwandt sei (*συγγενής*), mit Anlehnung an die platonische Ideenlehre (c. 10). Damit ist denn ihre Unsterblichkeit entschieden (c. 11, 12). Die Fragen, wie sie sich verkörpern und wie sichs mit den Lebensprincipen der Thiere verhalte, die er ja gleichfalls auf die Weltseele zurückführte, werden hier nur kurz berührt (13, 14), und ebenso zum Schluß der Glaube an die Fortdauer und Fortwirkung der Geister verstorbenen Menschen (c. 15, *ἐκ τῆς ἐστότητος*). Das wahre Erwachen ist ihm die wahre Auferstehung vom Körper, nicht mit dem Körper²¹¹), wohl aber soll sie, wenn zur Wiedererhebung ins Gebiet des Uebersinnlichen noch nicht gereinigt genug, von neuem sich verkörpern, und zwar nach Maßgabe des aus ihrer Beschaffenheit hervorgehenden inneren Zuges. So soll die vom thierischen Triebe beherrschte Seele, je nach der besondern Bestimmtheit derselben, in diesem oder jenem thierischen Leben oder auch als Pflanze in die Sinnenwelt zurückkehren, die bessere mit menschl-

209) IV, 6, 5. 215, 22 ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ὁρισμῶν μαρτυρίᾳ καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθησεως φαντάσμασι πλείον τῆς ἀληθείας λευβήνοντας κτλ.

210) IV, 7, 10. 30, 12 δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἐκάστου σκοπεῖσθαι καὶ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα.

211) III, 6, 6. 215, 29 ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις — gegen das christliche Dogma.

chem Leibe und auch wiederum, zunächst nach dem Gesetze der Wiedervergeltung, in diese oder jene Schicht des menschlichen Daseins, die reinere Seele in den Himmel zu diesem oder jenem Gestirn übergehn, die reinste zu der übersinnlichen Heimath zurückkehren²¹²⁾. Nur flüchtig berühren wir dieses Mittelgebiet zwischen träumender Dichtung und wachem Denken, welchem letzteren lediglich die sittlichen Beziehungen in der Lehre von der Seelenwanderung angehören. Eben so übergehn wir was Plotin im Vorbeigehn von Zwischenzuständen sagt, die zu qualvoller Bestrafung maßloser Schlechtigkeit dienen sollen²¹³⁾. Nur bei völliger Entsinnlichung der Seele und Rückkehr in das Reich der Geister, kann Sonderung des niederen, dann wiederum in die Weltseele aufgehenden Theiles, von dem höheren, dem Geiste, eintreten; bis dahin muß jenes diesem anhängen und an ihm, dem Sinnenwesen, Strafe und Läuterung sich vollziehn; sündigen und der Läuterung bedürftig sein kann ja nur das zusammengesetzte Seelenwesen, nicht der Geist²¹⁴⁾; nur jenem daher auch eine, wenngleich abgeschwächte Erinnerung an das vorangegangene Dasein zukommen, nicht diesem²¹⁵⁾.

212) s. das hierher Gehörige bei Zeller 798 ff.

213) s. Zeller 802, 1.

214) I, 1, 12 (II, 429, 4) ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδούς τῇ ψυχῇ λόγος ἐν ἀπλοῦν πάντα εἰσθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδούς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθαι αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη. κτλ. 1. 18 ἡ δὲ ἀναχωρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος. Eine solche Sonderung liege auch dem Mythos vom Herakles zu Grunde, dessen Idol im Hades, er selber unter den Göttern weilen solle (vgl. IV, 3. 27. 264, 17). ib. c. 10. 428, 9 ὅταν αὐτὴ παρτάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμυρθεῖσα ἀτελήλυθε συνεπομένη. vgl. IV, 7, 14. 33, 16.

215) IV, 3, 25. 260, 30 περὶ δὲ μνήμης, εἰ αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς τῶνδε τῶν τόπων ἐξελεύσας μνημονεύειν ὑπάρχει, ἢ ταῖς μὲν, ταῖς δ' οὐ, καὶ πάντων ἢ τινῶν καὶ εἰ μνημονεύουσιν αἰεὶ ἢ ἐπὶ τινα χρόνον τὸν ἐγγὺς τῆς ἀφόδου, ζητεῖν ὁμοίως ἄξιον. Diese Untersuchung zieht

Griff. v. griech. Philosophie. III, 2.

hervor, der sinnlichen Wahrnehmung und noch entschiedener dem Denken und sittlichen Handeln eine zu Grunde liegende untheilbare Einheit voranzusetzen und zeigt daß diese weder in einer Harmonie der organischen Funktionen noch in der peripatetischen Entelechie sich finden könne (c. 6—8), vielmehr nur in einer an sich seienden ewigen Wesenheit (c. 9). In einer andren Stelle beweist er aus der Natur des Stoffes daß in ihm nicht das Seiende und der Grund selbst nur der sinnlichen Wahrnehmung sich finden könne²⁰⁹). Dann wird nach der Voraussetzung, die Natur jeglichen Dinges oder Wesens müsse aus dem reinen Sein desselben erkannt werden²¹⁰), gezeigt daß die Seele so weit sie über die Gemeinschaft mit dem Körper sich erhebe, der göttlichen und ewigen Natur verwandt sei (*συνγενής*), mit Anlehnung an die platonische Ideenlehre (c. 10). Damit ist denn ihre Unsterblichkeit entschieden (c. 11. 12). Die Fragen, wie sie sich verkörpern und wie sichs mit den Lebensprincipen der Thiere verhalte, die er ja gleichfalls auf die Weltseele zurückführte, werden hier nur kurz berührt (13. 14), und ebenso zum Schluß der Glaube an die Fortdauer und Fortwirkung der Geister verstorbenen Menschen (c. 15, *ἐκ τῆς ἰσορίας*). Daß wahre Erwachen ist ihm die wahre Auferstehung vom Körper, nicht mit dem Körper²¹¹), wohl aber soll sie, wenn zur Wiedererhebung ins Gebiet des Uebersinnlichen noch nicht gereinigt genug, von neuem sich verkörpern, und zwar nach Maßgabe des aus ihrer Beschaffenheit hervorgehenden inneren Zuges. So soll die vom thierischen Triebe beherrschte Seele, je nach der besondern Bestimmtheit derselben, in diesem oder jenem thierischen Leben oder auch als Pflanze in die Sinnenwelt zurückkehren, die bessere mit menschl-

209) IV, 6, 5. 215, 22 ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ὁρισμῶν μορφοῦς καὶ τοῖς διὰ τῆς ἀσθήσεως φαντάσμασι πῶς τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας καὶ.

210) IV, 7, 10. 30, 12 δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἐκάστου σκοπεῖσθαι ἐν τὸ καθαρόν αὐτοῦ ἀγορεύοντα.

211) III, 6, 6. 215, 29 ἢ δ' ἀληθινὴ ἐγρηγόρεσις ἀληθινὴ ἐκ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις — gegen das christliche Dogma.

chem Leibe und auch wiederum, zunächst nach dem Gesetze der Wiedervergeltung, in diese oder jene Schicht des menschlichen Daseins, die reinere Seele in den Himmel zu diesem oder jenem Gestirn übergehn, die reinste zu der übersinnlichen Heimath zurückkehren²¹²). Nur flüchtig berühren wir dieses Mittelgebiet zwischen träumender Dichtung und wachem Denken, welchem letzteren lediglich die sittlichen Beziehungen in der Lehre von der Seelenwanderung angehören. Eben so übergehn wir was Plotin im Vorbeigehn von Zwischenzuständen sagt, die zu qualvoller Bestrafung maßloser Schlechtigkeit dienen sollen²¹³). Nur bei völliger Entfäulniss der Seele und Rückkehr in das Reich der Geister, kann Sonderung des niederen, dann wiederum in die Weltseele aufgehenden Theiles, von dem höheren, dem Geiste, eintreten; bis dahin muß jenes diesem anhängen und an ihm, dem Sinnenwesen, Strafe und Läuterung sich vollziehen; sündigen und der Läuterung bedürftig sein kann ja nur das zusammengesetzte Seelenwesen, nicht der Geist²¹⁴); nur jenem daher auch eine, wenngleich abgeschwächte Erinnerung an das vorangegangene Dasein zukommen, nicht diesem²¹⁵).

212) s. das hierher Gehörige bei Zeller 798 ff.

213) s. Zeller 802, 1.

214) I, 1, 12 (II, 429, 4) ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος ἐν ἀπλοῦν πάντα ἐπέθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ' ἀμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθῃσιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη. κτλ. 1. 18 ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος. Eine solche Sonderung liege auch dem Mythos vom Herakles zu Grunde, dessen Idol im Hades, er selber unter den Göttern weilen solle (vgl. IV, 3. 27. 264, 17). ib. c. 10. 428, 9 ὅταν αὕτη παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμπθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη. vgl. IV, 7, 14. 33, 16.

215) IV, 3, 25. 260, 30 περὶ δὲ μνήμης, εἰ αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς τῶνδε τῶν τόπων ἐξελεύσεως μνημονεύειν ἐπάρχει, ἢ ταῖς μὲν, ταῖς δ' οὐ, καὶ πάντων ἢ τινῶν καὶ εἰ μνημονεύουσιν αἱ ἢ ἐπὶ τινα χρόνον τὸν ἐγγύς τῆς ἀφόδου, ζητεῖν ὁμοίως ἄξιον. Diese Untersuchung zieht Gesck. d. griech. Philosophie. III, 2.

15. Plotinus' Ethik ist so verwebt in sein ganzes Lehrgebäude, daß eine besondere ausführliche Darstellung derselben für ihn ein nur untergeordnetes Interesse haben konnte, zumal er den Verhältnissen unsres gegenwärtigen Lebens nur in dem Maße Werth beilegen konnte, in welchem sie die Entsimlichung und damit die Rückkehr zur Geisterwelt vorzubereiten geeignet. Doch hat er einer Grundlegung der Ethik zwei Abhandlungen über den Begriff der Glückseligkeit (I, 4 u. 5) gewidmet. Zeichnend daß die früheren derselben (I, 5) sich darauf beschränkt die Unabhängigkeit der Glückseligkeit von der Zeitdauer nachzuweisen; so hatte denn die spätere den auf die Weise gewonnenen Begriff nur gegen abweichende Annahmen festzustellen. Wir beginnen jedoch mit dieser wenn auch später hinzugefügten Vorhalle. Zur schönen Lebensführung (*εὖ-ζωία*) genügt nicht was uns mit den Thieren oder Pflanzen gemein ist, wie Wohltempfung (*εὐπάθεια*) und Vollbringung des geeigneten Werkes. So aber verhält sich, wenn Lust oder Unerschütterlichkeit (*ἀναραξία*) oder naturgemäßes Leben als Endzweck gesetzt wird (I, 4, 1). Soll er in irgend einer Affektion (*πάθος*) sich finden, so muß zu dem Lustgefühl das Bewußtsein hinzukommen, daß darin das Gute bestehe, und daß werden wir nicht durch den Sinn, sondern durch ein andres höheres Vermögen inne²¹⁶). Sucht man den Endzweck im vernünftigen Leben (*λογικῇ ζωῇ*), so setzt man die Vernunft als Mittel (*ὑποουργός*), nicht als das an sich Anzustrebende (c. 2), d. h. als eine Beschaffenheit, während man das vernünftige Leben als das Subjekt (*ὑποκείμενον*) betrachtet. Nur dem vollkommen Lebenden kommt Glückseligkeit zu; das vollkommene, d. h. wahrhafte und wirkliche Leben

sich, in Verbindung mit der allgemeineren über das Gedächtniß, durch die letzten Kapitel dieses und die fünf ersten des folgenden Buches. Die Ergebnisse derselben lassen sich aus den vorangegangenen Erörterungen (S. 363 ff.) folgern.

216) I, 4, 2 (II, 304, 14) ἀλλ' εἰ ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν, οὐκ ἀσθησεως τοῦτο ἔργον ἦδη, ἀλλ' ἑτέρας μεζονος ἢ καὶ ἀσθησὶν δυνάμεως.

aber gehört der intelligibelen (*νοερά*) Natur an²¹⁷⁾ (c. 3). Er selber, der Glückselige, ist sich das Gute, welches er besitzt, das Zweiseitige ist ihm Grund davon²¹⁸⁾, und so kann er nicht durch irgend welche widrige Fügungen an der Glückseligkeit verkränzt werden (c. 4). Jedoch muß das glückselige Leben gewollt werden, und das sind nicht priamische Schicksale. Freilich fügt sich dem Leben der Menschen Widerwärtiges an; suchen wir denn die Glückseligkeit in dem Ganzen der Erlebnisse, nicht in einem Theile (c. 5)²¹⁹⁾. Die (ganze) Glückseligkeit aber besteht in dem Besitz des wahren Guts; dieses ist ein Einiges, nicht eine Mehrheit, und das Leben, worauf der Wille wahrhaft gerichtet ist (*ὁ βουλευτὸς ὀντως βίος*); den Uebeln weichen wir nur aus, und das ist nicht ein Gewolltes (*βουλευτόν*); eher könnte man sagen gewollt werde eines solchen Ausweichens nicht zu bedürfen. Mag man was, wenn es vorhanden ist, wie Gesundheit, nicht anzieht und die Glückseligkeit nicht vermehrt, sondern nur erstrebt wird, wenn das Gegentheil, wie Krankheit, vorhanden ist, als Nothwendiges, nur nicht als ein Gut bezeichnen; der Endzweck muß unvermindert (*ἀκέραιον*) festgehalten werden, auch wenn solche vermeintliche Lebensgüter fehlen und ihr Gegentheil vorhanden ist (c. 6). Zene begehrt man nicht als erhöhten sie die Glückseligkeit, sondern nur in Bezug auf das Dasein (*πρὸς τὸ εἶναι*), und bestimmten sie die Glückseligkeit, so wäre sie eine jeden Augenblick wechselnde. Oder, sagt man, nur von großen Schicksalen sei Besitz der Glückseligkeit oder ihr Verlust abhängig, was kann da von menschlichen Fügungen für den groß sein, der zu dem über alles Menschliche Erhabenen sich erhoben hat²²⁰⁾

217) Ib. c. 3. 306, 17 *μόνῃ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι* κτλ. 1. 25 *οὔτε δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ οὕτως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοεῖσιν ᾗσιν* κτλ.

218) c. 4. 307, 20 *ἡ αὐτὸς αὐτῷ (τὸ ἀγαθόν) ὅπερ ἔχει τὸ δὲ ἐπέκεινα αἰτίον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθὸν αὐτῷ παρὸν ἄλλως*.

219) c. 5. 308, 27 *ἀνθρώποις δὲ προσθήκην τοῦ χειρόνος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρόν τὸ γεγόμενον τὸ εὐδαιμον ζῆτεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος*.

220) c. 7. 310, 21 *τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν*

und überzeugt ist daß der Tod besser sei als das Leben im Körper. Wir folgen der weiteren Durchführung nicht (c. 7 ff.) und heben nur einige Punkte hervor, in welchen Plotins Anschauungsweise am eigenthümlichsten sich ausdrückt. Fragt man, wie sich mit solchen verhalte, deren Bewußtsein durch Krankheit oder magische Künste verdunkelt werde, so antwortet er, wie sollten sie nicht glücklich bleiben, da ja auch im Schlafe der Edle edel bleibt, und eben so gesund und schön, wer so zu sein nicht wahrnimmt; ist ja die Vernunft und die Weisheit nichts Angethanes (*ἐπακτόν*), sondern besteht in der durch Schlaf oder Unterbrechung des Selbstbewußtseins nicht aufzuhebenden Wesenheit²²¹); ihre dem Schlafe nicht unterworfenene Kraftthätigkeit wirkt auch dann in ihm, wenn er ihrer nicht inne wird; dazu bleibt sie ihm nicht ganz, sondern nur theilweise verborgen (c. 9). Wie sollte auch der Geist und die auf ihn gerichtete Seele nicht wirken, da ihr Werk aller Wahrnehmung und überhaupt dem Ergreifen (*ἀντιληψις*) vorangeht, und in ihm Denken und Sein zusammenfällt²²²). Ist die Harmonie des Körpers gestört, so denkt der Geist und Verstand (*διάνοια*) ohne Bild und Vorstellungsvermögen; ja, ohne dieses Gefolge (*παρακολουθήσεις*) sind ihre Thätigkeiten reiner und lebendiger; das Leben ist dann nicht eingetaucht in die Wahrnehmung und das Aeußere, sondern ganz in sich selber zusammengedrängt²²³) (c. 10. 11), und die ihm eigenen, nicht der Bewegung und dem Werden unterworfenen Güter trägt er in sich. Stets heiter ist daher

μὴ κατατρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἀπάντων τούτων; κτλ.

221) c. 9. 313, 14 εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ἐπόστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλωλε δὲ αὕτη ἡ οὐσία ἐν τε τῷ ποιῶμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ.

222) c. 10. 313, 32 δεῖ γάρ τοι πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι.

223) ib. 314, 25 ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἐμυδρατέρως αὐτὰς τὰς ἐνεργείας, αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν, μόνως δὲ αὐτὰς οὐσίας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον εἶναι . . . ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.

der Edle und seine ruhige und liebliche Stimmung (*διὰθεσις*) durch keins der sogenannten Uebel zu erschüttern, seine Thätigkeit durch keine Fügungen zu hemmen; die höchste Aufgabe (*μάθημα*), die Anschauung des Guten, ist ihm stets zur Hand, auch in dem Stiere des Phalaris; ein Andres ist was da schmerzt, ein Andres das mit oder in sich Sein, welchem nimmer die Schauung des Guten fehlen wird²²⁴) (c. 13). Die die Abhandlung beschließenden Betrachtungen über das Verhalten des Weisen in den Widerwärtigkeiten des Lebens (c. 14—16) sind Folgerungen aus dem Vorherigen. Besteht die Glückseligkeit in dem guten (vollkommenen) Leben, mithin im Seienden, so läßt sie sich nicht nach Zeit, sondern nach Ewigkeit ermessen²²⁵), nicht das Seiende durch das Nichtseiende; nach Zeit gemessen, würde sie nimmer vollkommen sein (I, 5, 1. 2—7). Auch die wahre Lust, die an ungehinderter Kraftthätigkeit, bezieht sich doch immer auf das Gegenwärtige allein, nicht auf Vergangenes (c. 4), und soll die Glückseligkeit durch Uebergang zu größerer Tugend wachsen, so war sie vorher noch nicht vorhanden (c. 6); oder sollte sie durch den in die Gegenwart hinüberreichenden Reichtum an Erinnerungen zunehmen, so könnte doch nur von Erinnerungen an frühere Vernunftthätigkeit oder an früheres Schönes, nicht an früheren Genuß, die Rede sein; und dann wäre vorher Vernunftthätigkeit nicht vorhanden gewesen oder es fände in der Gegenwart Mangel an Schöнем statt, der durch Erinnerung an das Vergangene auszufüllen wäre (c. 8. 9). Oder soll endlich die langwährende Glückseligkeit durch die Menge der schönen Handlungen den Vorrang vor der kurz dauernden gewinnen, so ist zu bedenken, daß nicht in den Handlungen die Glückseligkeit besteht und daß nicht die Handlungen durch sich dieselbe gewähren,

224) c. 13. 316, 10 ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ σπύρον ἐστί, ἕως ἄν ἐξ ἀνάγκης συνῇ, οὐκ ἀπολείπεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας.

225) I, 5, 7 (II, 90, 12) εἴπερ οὖν τὸ εὐδαιμονεῖν κατὰ ζωὴν εἰγαυθὴν, δηλονότι κατὰ τὴν τοῦ ὄντος αὐτῆς θετέον ζωὴν· αὕτη γὰρ τέριστή· οὐκ ἔρα ἀριθμητέα χρόνον, ἀλλ' αἰῶνα.

sondern die Gesinnungen (*διαθέσεις*), aus denen sie hervorgehn; denn die Kraftthätigkeit der Seele und die Glückseligkeit besteht in der Vernunftthätigkeit (*φρονῆσαι*) und ihrer Wirksamkeit in sich selber²²⁶).

Und wie gelangen wir zu solcher Ueberwindung aller Uebel, zu dem in sich, d. h. im von ihnen unerreichbaren Geiste leben? durch Reinigung nicht des Geistes selber, der der Reinigung nicht bedarf, sondern des Geistes von Allem, was sich ihm durch Gemeinschaft mit dem Körper befleckend angelegt hat, mußte Plotinus antworten. Doch unterscheidet er in der hierher gehörigen Abhandlung (I, 2) zwei verschiedene Grade der Erhebung zu jenem Endziel und daher zwei Arten der Tugenden als der dazu erforderlichen Mittel. Die politischen Tugenden sollen, je nach der besonderen Bestimmtheit ihrer vier Richtungen, die Begierden und Affekte begrenzen und ermäßigen und damit uns von falschen Vorstellungen befreien²²⁷). Schon dadurch wird Verähnlichung Gottes angebahnt, wenigleich solche Tugenden nur der Seele, nicht dem Geiste, geschweige denn der Gottheit, eignen können (c. 3). Ja, an sich ist auch die Seele nicht befleckt, also nicht der Reinigung bedürftig, und Reinigung ist jede Tugend²²⁸). Die Tugenden sollen reinigend wirken und das Gute zurücklassen; das Gute, nicht das unbedingte, sondern das Gute der Seele, besteht in der Schauling, der Belebung des Bildes des Geschauten und der Annäherung desselben an die Wahrheit (an das wahre Urbild), so daß der Geist der Seele nicht mehr fremdartig (*ἀλλότριος*) ist und

226) ib. c. 10. 91, 30. ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονεῖν καὶ ἐν αὐτῇ ὡς ἐν ἐνέργειᾳ. καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως.

227) I, 2, 3. 151, 8 εἴη ἂν ἀγαθὴ (ἡ ψυχὴ) καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μὴτε συνδοξάζει (τῷ σώματι), ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ· ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν· μὴτε ὁμοπαθὴς εἴη· ὅπερ ἐστὶ σιωφρονεῖν· μὴτε φοβούμενη τοῦ σώματος· ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι· ἤγατο δὲ ἔργον καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνου· δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. vgl. c. I. 148, 17.

228) III, 6, 5. 212, 24. 32. I, 1, 6. 8, 1. I, 2, 3. 151, 1.

auf sich selber schaut (c. 4). Durch diese Nähe (*γειτόνησις*) des Geistes werden die sinnlichen Triebe überwunden (c. 5). Doch unser Sehnen (*σπουδή*) ist nicht bloß frei von Sünde (*ἁμαρτία*), sondern Gott gleich zu werden. Da erhebt sich die Weisheit zur Anschauung dessen was der Geist durch unmittelbare Verührung (*ἐπαφή*) besitzt; was in diesem nicht Tugend, sondern ihr Urbild (*παράδειγμα*) ist, wird in der Seele zur Tugend; die Gerechtigkeit wird zu dem keine Mannichfaltigkeit von Theilen voraussetzenden, das Subjekt auf sich selber beziehenden Selbsthandeln (*οἰκαιοπράγία*), Mäßigung zur inneren Wendung (*στροφή*) zum Geiste, die Tapferkeit zu der vermittelt der Verähnlichung mit dem über Affekte Erhabenen erreichten Affektlosigkeit (*ἀπάθεια*) (c. 6). So folgen die Tugenden der Seele einander wie ihre Urbilder im Geiste (c. 7). Die gereinigte Seele soll ganz Idee (*εἶδος*), Begriff, körperlos, geistig (*νοερά*) und ganz Gottes werden; denn Gottes wird sie, indem sie selber schön oder gut geworden das Schöne schaut, wie ja das Auge, wäre es nicht sonnenheiß, die Sonne nicht zu sehn vermöchte²²⁹).

16. Möchte Plotin in den Bestimmungen seiner Ethik auch hin und wieder zusammentreffen mit den Stoikern, in der Hauptsache entfernt er sich von ihnen, nicht bloß weil er den Begriff nicht gleich ihnen überspannt, die sinnlichen Triebe nicht ausrotten, vielmehr nur ordnen und beschränken will, sondern vorzüglich, weil er den Endzweck ohngleich positiver faßt und anerkennt daß auch unser Sinnenleben uns Mittel gewähre uns ihm anzunähern. Gleichwie Aristoteles hebt er hervor, daß die Sinne auch zu einer über die Lebensbedürfnisse hinausgehenden Erkenntniß uns führen. An die Stelle des Einklangs mit der Natur setzt er die Hinausläuterung zu dem ursprünglichen rein geistigen Leben — einen Begriff der der Stoa fehlte — und in der Sinnenwelt will er die Spuren der ihr zu Grunde liegenden, wie sehr auch verdunkelten, ewigen

229) I, 1, 6. 8, 14. — ib. c. 9. 12, 13 οὐ γὰρ ἔν πώποτε εἶδεν ὁφθαλμός ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένου οὐδὲ τὸ καλὸν ἔν ἴσοι ψυχῇ μὴ καλῇ γενομένη.

Ideen zur Bestimmtheit des Bewußtseins erheben; das Innenwerden derselben soll dem inneren Läuterungsproceß sich förderlich erweisen. Plotin ist lebhaft ergriffen von der Schönheit der Welt; schon seine erste Abhandlung ist der Begriffsbestimmung der Schönheit gewidmet und will das ihren verschiedenen Arten Gemeinsame ermitteln²³⁰⁾. Die gewöhnliche Erklärung, die Schönheit der Körper bestehe in der Symmetrie ihrer Theile unter einander und im Verhältniß zum Ganzen, kann ihm nicht genügen; das Schöne findet sich ja auch in dem Einfachen, den Farben, dem Sonnenlicht, dem Blicke, dem Golde, den einzelnen Tönen, reicht weit über die sinnliche Wahrnehmung hinaus und in das Gebiet der Handlungen, der Seele, der Tugenden, der Begriffe und Wissenschaften hinüber (I, 6, 1). Was zieht in der Körperwelt gleich beim ersten Wurf (*βολῇ τῇ πρώτῃ*) — in der unmittelbaren Anschauung — die es wahrnehmende Seele als schön an, was stoßt sie als häßlich ab? Es zieht sie doch wohl an das Innenwerden der Theilnahme an der Idee (*μετοχή εἶδους*) und dem göttlichen Begriff; es stoßt sie ab der Mangel derselben, sei es der gänzliche Mangel oder die Nichtbewältigung des Stoffes durch die Idee; und darauf beruht auch die in der Uebereinstimmung der Theile hervortretende Schönheit (c. 2). Die Seele urtheilt, indem sie das Geschaute auf die Idee in ihr zurückführt (*συναρμύσσουσα*) und sich ihrer als eines sicheren Kanons bedient¹⁵³⁾. So ist die das Dunkel des Stoffes bewältigende Farbe schön durch die Inwesenheit des unkörperlichen Idee seienden Lichts, und das Feuer schön weil es im Vergleich mit den andren Elementen die Stelle der Idee vertritt. So veranlassen auch die verborgenen Harmonieen in den Tönen, welche die erscheinenden hervorrufen, die Seele zum Verständniß des Schönen (c. 3). Auch in der Natur ist der Begriff der Schönheit als Urbild (*ἀρχέτυπος*) der Schönheit der Körper, aber

230) IV, 4, 23. 291, 5 *ἐστὶ γὰρ καὶ παρὰ τὴν χροίαν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶδης τις οὐκ ἄμυστος*. — vgl. Ed. Müller's Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten II, 312 ff. und Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin. Göttingen 1864.

schöner dieser Begriff in der Seele, und von ihm auch der in der Natur abhängig²³¹⁾. Mit größerer Freude noch und größerem Staunen und Aufschrecken werden von dem Höheren, dem Schönen der Handlungen und Tugenden, ergriffen die es zu schauen vermögen; denn schon berühren sie das Wahrhafte (das Seiende). In noch gesteigerten, fast dithyrambischen Ausdrücken schildert Plotin das Entzücken, mit welchem es geschaut wird (c. 4. 5). Aber auch in seiner Abhandlung vom intelligibelen Schönen (V, 8) geht er von der Schönheit der Sinnenwelt aus, welche nur in den Stoff eingetaucht die Ideen in sich trage, und veranschaulicht an der künstlerischen Thätigkeit, wie das Schönste in ihr die dem Kunstwerke zu Grunde liegende, nie völlig in der Erscheinung verwirklichte Idee sei, die ursprüngliche, das Mannichfaltige erzeugende, nicht es zusammensetzende, Einheit²³²⁾. In der Schönheit wird das wahrhaft Seiende ergriffen²³³⁾; seiner beraubt gibt es nichts Schönes; je deutlicher und reiner das Seiende, d. h. die Idee, erblickt wird, um so höher die Schönheit; und daher steht die geistige Schönheit (τὰ προσωτέρω καλὰ, c. 4) unvergleichlich höher als die körperliche, nicht blos weil diese den Stoff nimmer völlig zu durchdringen vermag und immer nur an der Schönheit Theil hat, jene an sich schön ist²³⁴⁾ und in der Schönheit die Natur des Geistigen besteht, sondern auch weil die Seele, befreit von Begierden, in ihr den gottgleichen Geist hervorleuchten sieht²³⁵⁾. So

231) V, 8, 3 (II, 4, 9). vgl. o. 5 pr.

232) V, 8, 5 (II, 7, 17) ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν αὖ εἰς σοφίαν φυσικὴν ἔρχεται, καθ' ἣν γιγνέσθαι, οὐκέτι συντεθεῖσιν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὅλην ἐν τι, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἓν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἑξ ἑνός. vgl. o. 1. 2.

233) V, 8, 9. 12, 21 ποῦ γὰρ ἂν εἶη τὸ καλὸν ἀποστειρηθὲν τοῦ εἶναι; κτλ.

234) I, 6, 1. 1, 12 τὰ μὲν γὰρ οὐ παρ' αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων καλὰ, οἷον τὰ σώματα, ἀλλὰ μεθέξει, τὰ δὲ κάλλη αὐτά, ὥσπερ ἀρετῆς ἢ φύσεως. vgl. p. 2, 29. o. 2. 3, 17.

235) ib. c. 5. 7, 28 ψυχὴ μονωθεῖσα μὲν ἐπιθυμιῶν. — ib. 6, 19 ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις (ὅταν ἴδῃτε) : . . τὸν θεωρεῖν νοῦν ἐπιλάμποντα.

soll denn das Schöne zu stufenweis fortschreitender Erhebung der Seele, und damit zur Reinigung derselben uns dienen; es soll schon die körperliche Schönheit, die theils den einzelnen Bestandtheilen theils ihrer einheitlichen Verbindung zu Grunde liegende Idee in uns wecken ²³⁶), die höhere geistige, nicht mehr eines sinnlichen Substrats bedürftige Schönheit ²³⁷) in uns selber und auf das Edelste und wahrhaft Seiende, den Geist, uns zurückführen und endlich über ihn hinaus zu dem Grunde alles Seins und aller Schönheit uns erheben ²³⁸). Wir vermiffen allerdings bei Plotinus feste begriffliche Bestimmungen der Schönheit, in ihrem Unterschiede vom Seienden und vom Guten; auch das subjektive Vermögen, vermittelt dessen wir ihrer inne werden, findet sich nur angedeutet, als lichtvolle unmittelbar das Schöne ergreifende Phantasie und als eine von den einwohnenden Ideen geleitete Nachprüfung ²³⁹). &

c. 2 extr. οὕτω δὲ τὸ καλὸν σῶμα γίνεται λόγου ἀπὸ θεῶν γίγντορος κοινωνία.

236) ib. c. 2. 3, 16.

237) V, 8, 4 (II, 5, 31) καὶ τὸ καλὸν καλόν, ὅτι μὴ ἐν τῷ καλῷ. vgl. I, 6, 9. 12, 27.

238) ib. c. 5. 6, 9 συλλεξάμενοι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων. ib. 7, 28 αὐτῷ δὲ συνῶν μόνῳ. vgl. c. 8. 10, 18. c. 9. 11, 19. c. 6. 8, 11 οὐ φοβείται δὲ τοῦτο (τὸ χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος). I. 14 γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ . . . ὅλη τοῦ θεοῦ . . . ψυχὴ ἀναχθεῖσα πρὸς ταῖς ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἐστι καλόν . . . ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχὴ . . . ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ. c. 7. 9, 11 ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἐπιβάσει πᾶν ὅσον ἁλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον τῷ εὐκρινές, ἀπλοῦν, καθαρὸν, ἅφ' οὗ πάντα ἐξήρηται κτλ. vgl. I 27. — c. 8. 10, 311 φεύγωμεν δὲ φλὴν ἐς πατρίδα κτλ. vgl. V, 8, 1 (II, 1). c. 5. 7, 23. c. 11. 14, 27.

239) V, 8, 9. 11, 20 ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φωτεινὴ τις φαντασία σφαίρας ἔχουσα πάντα ἐν αὐτῇ κτλ. I, 6, 3. 4, 3 γινώσκει δὲ αὐτὸ ἡ ἐπ' αὐτὸ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδὲν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχῇ. τάχα δὲ καὶ αὐτὴ λέγει συναρμότιον τῷ παρ' αὐτῇ εἶδει κακείνῳ πρὸς τὴν κρίσιν χωρῆναι ὥσπερ κανὼν τοῦ εὐθέως. Mit Brennings die erste Stelle außer Acht lassenden Erklärung der zweiten Stelle (a. a. O. S. 16, 1) bin ich nicht einverstanden.

hat die Anfänge einer Philosophie des Schönen und der Kunst, die sich bereits bei Plato und mehr noch bei Aristoteles finden, nicht weiter verfolgt; sein Blick ist ausschließlich auf die durch das Schöne zu vermittelnde Läuterung und Erhebung der Seele gerichtet. Die unmittelbare Beziehung der Liebe zum Schönen aber konnte der Platoniker nicht außer Acht lassen. Schon in jenen Büchern wird sie wiederholt hervorgehoben und dann, mit Anschluß an das platonische Gastmahl, in einer eigenen Abhandlung (III, 5) weiter verfolgt. Entsprechend der Unterscheidung einer sinnlich wahrnehmbaren und einer nur geistig ergreifbaren Schönheit, unterscheidet er auch eine zwiefache Richtung der Liebe, beide auf ein Streben nach dem Schönen, Verwandtschaft mit ihm und begriffsloses Verständniß desselben (*ἄλογος σύνθεσις*) gegründet²⁴⁰). Die höhere Liebe wird auf die himmlische Aphrodite, d. h. die göttliche Seele, den reinen Ausfluß des Geistes oder Kronos, und Mutter des stets in Betrachtung des Schönen begriffenen aus jener Betrachtung (*θεωσις*) selber geborenen Eros, die zweite Liebe auf die durch das All verbreitete, schon mit dem Stoff in Beziehung stehende Seele und den aus dem Verlangen (*ὄρεξις*) gezeugten Eros zurückgeführt²⁴¹). Wie aber die Einzelseelen aus der Weltseele stammten, so sollen auch aus der einigen Aphrodite viele andre Aphroditen ausgeflossen sein und in der Welt als Dämonen den Einzelseelen, ja nach der besondern Bestimmtheit derselben, einwohnen, um sie als Kraftthätigkeiten der Seele zu der Natur des Guten hinauf zu führen. Es folgt die bekannte, von der neuplatonischen Schule viel bewunderte Auslegung des platonischen Mythos²⁴²).

240) III, 5, 1 (II, 375, 20 sqq.). VI, 9, 9. 91. 15 ὁ ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος.

241) III, 5, 2. 3. VI, 9, 9. 91, 19 καὶ γὰρ ἐστὶν ἐκτὶ Ἀφροδίτῃ οὐρανίᾳ ἐνταῦθα δὲ γίνεται πάνδημος οἶος ἐταιριθεῖσα.

242) III, 5, 4 (II, 380, 26) οἰεσθαι δὲ χρὴ καὶ Ἀφροδίτας ἐν τῷ ὅλῳ πολλὰς, δαίμονας ἐν αὐτῷ γενομένας μετ' ἔρωτος, ζυεῖσας ἐξ Ἀφροδίτης τινὲς ὅλης. — ib. o. 4 pr. und p. 380, 31. — ib. o. 5 sqq. vgl. VI, 8, 8. 90.

17. In der Abhandlung über die Dialektik (I, 3. 155) unterscheidet Plotin drei Stufen der allmählichen Läuterung und Erhebung der Seele. Der Musiker, leicht erregbar und leidenschaftlich vom Schönen angezogen, jedoch der eignen (spontanen) Bewegung noch nicht fähig, soll von den sinnlich wahrnehmbaren Tönen, Rhythmen und Formen angezogen, allmählig vom Stofflichen absehend, zu der Schönheit an ihnen und der intelligibelen Harmonie sich erheben; der Erotiker das Bild der Schönheit schon in sich tragen und von der Schönheit des einzelnen Körpers zu dem zu Grunde liegenden allgemeinen Begriff, dann zu der geistigen Schönheit bis zum Geist und dem Seienden übergeleitet werden; der philosophisch gesinnte, ohne der Abstraktion (χωρισίς) vom sinnlich Gegebenen zu bedürfen, von der Mathematik zur Dialektik aufsteigen (c. 1—3). Sie soll, enthoben der Täuschung durch das sinnlich Wahrnehmbare, im Intelligibelen sich bewegen und nicht ruhen bis sie das ganze Gebiet desselben ermessen hat und durch Analyse wiederum zu dem Ausgangspunkte gelangt ist (c. 3). Die (evidenten) Ausgangspunkte (ἀρχαί) gewährt ihr der Geist und von ihnen vermag sie durch Zusammensetzung und Theilung (Synthesis und Analysis) zum vollkommenen Geist zu gelangen, der als Vernunftthätigkeit (νοῦς) auf das Seiende, als Geist (im engeren Sinne) auf das über das Seiende hinaus liegende sich bezieht. Zwar fällt die Dialektik nicht mit der Philosophie zusammen, ist jedoch der vorzüglichere Theil derselben, nicht blos ihr Werkzeug (ὄργανον), da in ihr nicht um abstrakte Sätze (θεωρήματα) und Richtmaße (κανόνες), sondern um Dinge sichs handelt und sie das Seiende zum Substrat (ὑλὴ) hat. Das Wahre wissend weiß sie was man Vorder- und Nachsatz nennt und überhaupt die Bewegungen der Seele, ohne auf die (formal) logischen Untersuchungen Werth zu legen (c. 5). Die Philosophie erforscht auch die Natur, indem sie von der Dialektik Hülfe entlehnt. Von dieser ausgehend handelt sie ebenso von der Ethik, d. h. von den thätigen Gesinnungen (ἐξέτις) und den Uebungen woraus sie hervorgehn, und von ihrem Schlußpunkte, der Vernunftthätigkeit, welcher wiederum die Dialektik und Weisheit, allgemein und stofflos, Alles zur Anwendung Erforderliche entgegenbringt.

(c. 6). Nur eine untergeordnete Stelle kann daher Plotin dem praktischen Handeln und den ethischen oder praktischen Tugenden zugestehn; so lange sie die Seele nicht vom Sinnlichen ab zum Jenseitigen führen, sondern nur hienieden im schönen Handeln sich verwirklichen, gehören sie dem Wünschenswerthen (*προηγούμενον*) an, werden nicht durch Einsicht in ihre Nothwendigkeit geleitet. Von Andreem abhängig, sind sie im Zauberkreis desselben begriffen; nur das lediglich auf sich selber Gerichtete ist frei davon, daher die Dialektik; in ihr fällt der Betrachtende mit dem Betrachteten zusammen; er thut was er soll, wirkt sein eignes Leben und Werk; er verrichtet die sogenannten schönen Handlungen als nothwendige das wahrhaft Schöne in sich tragend, thut nur was er als gut weiß, nicht getäuscht noch blos strebend (*διώγων*), sondern im Besitz desselben²⁴³). Der Zauber wirkt in der Verketzung von Ursache und Wirkung durch die Affekte; nur wer sich ihrer Herrschaft entzogen hat, seine Motive ausschließlich vom Geiste entnimmt, ist jenem Zauberkreise entrückt, handelt wahrhaft frei. Doch ist die Handlung und das Bilden im Ernst wie im Spiel auf Theorie als ihren Zweck gerichtet; denn um des Guten willen handelt man, d. h. um das Gute aus der Handlung zu entnehmen; um jenes zu schauen wendet man sich zur Handlung, macht diese zum Schatten der Theorie, wenn man zu schwach ist sie als solche zu fassen. Dagegen ist das Handeln und Bilden Folge (*παρακολουθημα*) der Theorie, wenn diese vor demselben auf ein Höheres als das

243) VI, 3, 16 (II, 267, 6) καὶ δὴ τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς οὐδὲν κοινὸν ἔνταῦθα τὰς οὕτω πραττούσας ὡς πολιτικῶς τὸ πράττειν ἔχειν, ὅσα μὴ χωρίζουσι τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ἐκεῖ ἄγουσαι, ἀλλ' ἔνταῦθα τὸ καλῶς ἐνεργεῖν, προηγούμενον τοῦτο, ἀλλ' οὐχ ὡς ἀναγκαῖον τιθέμεναι. vgl. ob. Anm. 216. — IV, 4, 43. 317, 25 πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς δ' ἑαυτὸν ἔστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοητεύεται. διὸ καὶ πᾶσι πρῶτις γεγοητεύεται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα, ἃ θέλγει αὐτόν. c. 44. 318, 3 μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοητέυτος, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοητεύεται. κτλ. vgl. I, 1, 12 (ob. Anm. 214).

Gewirkte gerichtet ist²⁴⁴). Dieses Höhere zur Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben ist denn der Endzweck der Dialektik. Mag immerhin die Wahrnehmung als ein vom Geiste gesendeter Bote bezeichnet (ob. S. 326), oder gar ein dunkler Gedanke (*ἄμυδρὰ νόημα*) genannt, die Einbildungskraft dem Denken nahe gerückt werden, beide führen uns doch nur zur Andeutung und zu schwacher Spur (*ἵχνος*) der der Sinnwelt zu Grunde liegenden Ideen, welche die in ihrer Verkörperung schlafende Seele erblickt; erst in ihrer Entkörperung gelangt sie zu wahrhaftem Wachen²⁴⁵); und dieses beginnt mit dem Denken (*λογίζεσθαι*), d. h. dem Streben der Vernunftthätigkeit, den wahren Begriff und den seienden Geist zu finden. Wir haben schon früher gesehen wie weit Plotin entfernt war das wissenschaftliche (dialektische) Denken gering zu achten. Die Wissenschaft soll ein solches Ganze bilden, in welchem jeder Theil alle übrigen, d. h. das Ganze dem Vermögen nach (*δυνάμει*) in sich begreift, wie ja auch in der Geometrie jeder Satz die ihm vorangegangenen *implicite* in sich enthalte²⁴⁶); und eben darum kann die wahre Wissenschaft nicht in (vereinzelten) Theoremen und einer bloßen Anhäufung (*συνήθροησις*) von Prämissen bestehen; ihre Einheit darf nicht aus jenen zusammengesetzt sein, sondern muß vielmehr aus der Einheit in Mannichfaltigkeit sich auflösen²⁴⁷). Eben darum aber geht sie aus von der unmittelbaren sich selber bewährenden Gewißheit des Geistes und findet in ihr ihren Abschluß. Mag daher auch das Denken zunächst auf das sinnlich Gegebene sich beziehen, von dem Fürwahrhalten der Seele gelangt es erst durch den Geist zum Innewerden der Nothwendigkeit²⁴⁸).

244) III, 8, 1. 333, 15. c. 2. o. 3. 335, 30 *ἔστι γὰρ (ἡ ποίησις) ἀποτελεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι προέξουσας, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.* — c. 4. 336, 30. 337, 1. 12.

245) VI, 7, 7 (II, 105, 23). — V, 3, 2 (II, 353, 19) u. andern. — III, 6, 6. 215, 28.

246) IV, 4, 12. 279, 25. — IV, 9, 5. 77, 21 sqq.

247) V, 8, 4 (II, 7, 4). — ib. c. 5. 7, 18 (232).

248) V, 3, 2, 3 (vgl. S. 372 ff.). ib. c. 6 (II, 358, 29) *καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ.* vgl. I, 3, 5. 158.

So weit bewegt Plotin sich auf platonisch-aristotelischem Boden; gleich wie er aber über den Geist hinaus zu einem schlechthin transscendenten Princip gelangt, so kann er sich auch nicht überzeugen das Endziel unsrer Bestrebungen im unmittelbaren Ergreifen des Geistes erreicht zu haben; denn auch in ihm ist immer noch die Zweiheit des Erkennenden und Erkannten (Subjekt und Object), nur in dem absoluten Zusammenfallen beider Faktoren ist er überzeugt das Endziel erreichen zu können und dieses wiederum nur in gänzlicher Einigung mit dem Absoluten. Als Mittelstufe dazu scheint er völliges Einswerden mit dem Geiste betrachtet zu haben, in welchem wir über die Erkenntniß des seelischen Denkens hinaus, durch den Geist und zu ihm geworden, uns selber erkennen, nicht mehr als Menschen, sondern als einen gänzlich anders gewordenen, und zu dem oberen besseren Wesen der Seele gezogen, den Geist in seiner Selbsterkenntniß schauen²⁴⁹). Doch auf dieser Stufe, obgleich geeinigt mit dem Geiste, so daß sie in ihm zugleich Alles zu schauen vermag, verliert die Seele ihr Selbstbewußtsein (*συννοήσεις*) noch nicht; sie und der Geist ist zugleich Einheit und Zweiheit²⁵⁰). Auch diese Zweiheit muß noch aufgehoben, die dem Denken eigenthümliche Doppelseitigkeit und die ihm anhängende Bewegung beseitigt werden, um in unmittelbarem Ergreifen des höchsten Principis zum Endziel zu gelangen; ist jenes ja frei von

249) V, 3, 4 (II, 356, 3) ἡ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸν μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον, καὶ ἐν τῷ ἑαυτὸν νοεῖν αὐτὸν ὡς ἄνθρωπον εἶναι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γεγνημένον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφελκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον κτλ. 1. 22 ἡμεῖς δὲ ἄλληθεν ἀνέμει προσηχρησάμενοι νοῦν αὐτὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατανοήμεθα ἢ ἐκεῖνον μεταλαβόντες κτλ. vgl. oben S. 328 f. VI, 7, 35 (II, 187, 21) οὐδ' ἐκεῖνον φησιν, ὃν ὁρᾷ, καὶ τοὺς γενομένην αὐτῇ (ἡ ψυχῇ) θεωρεῖ, οἷον νοηθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένην. vgl. IV, 4, 2. 271, 2.

250) IV, 4, 2. 271, 23 ἀλλ' ἐν ἐστὶν ἄμφοι καὶ δύο. vgl. VI, 7 35 (II, 188, 22) u. vorige Anm.

aller Bewegung ²⁵⁰) und schlechthinnige Einheit. An die Stelle des besonnenen (*εὐφρων*), sich selber bewußten Zusehens des Geistes tritt daher eine nicht mehr denkende, sondern liebende Schauung (*τοῦς ἐφῶν*) des Jenseitigen, ein Zusammentreffen mit ihm und Aufnahme desselben (*ἐπιβολή* und *παράδοχη*); die Seele ist dann Geist geworden (*νοεῖσθαι*) und im intelligibelen Raume. Wenn sie Jenen, den Jenseitigen, schaut, vergift sie alles übrige Gesehene, auch das Denken (*νοεῖν*); sie schaut nicht mehr in der Abfolge; das Schauen fließt mit dem Gesehenen zusammen ²⁵¹). Auch alle intelligibele Form schwindet der Seele in brünstiger Liebe zur Gottheit; sie muß selber formlos werden, soll die Erfüllung derselben und Erleuchtung durch die erste Natur ungehindert sein ²⁵²). Eben darum kann von dieser kein Wissen, kein Gedanke oder Begriff statt finden, die ja eine Mannichfaltigkeit voraussetzen, sondern nur durch Anwesenheit (*παρουσία*) wird man ihrer inne. Den der schauen will, kann man durch Begriffe anregen, gewissermaßen den Weg zeigend; die Schauung selber ist die That dessen der zu schauen gewollt hat, und die Seele solcher die nicht zur Schauung gelangt sind, hat kein Verständniß für dieselbe (*αἰνῶσις*) und ihre Herrlichkeit (*ἀγλαΐα*). Es findet nur Auffassen, Berühren und sich Einpassen (*ἐναρμόσσαι*) statt. Und doch sehnt sich naturgemäß die Seele mit Gott geeinigt zu werden; wir sehnen uns dem Diesseitigen zu entfliehen, mit Allem was in uns ist Gott zu umfassen; Niemandem ist er außerhalb (*ἐξω*), er ist mit Allen ohne daß sie es wissen ²⁵³). Die Seele empfindet noch Geburtswehen (*ὠδίνει*) auch wenn sie Alles geschaut hat was an derselben (unbedingten) Einheit Theil hat und bleibt unerleuchtet, jenes Got-

251) VI, 7, 35 (II, 137, 18. 138, 7). ib. I. 22 ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ αὐτῆς ὁ νοῦς ὁρᾷ πρῶτος, ἐρχεται δὲ ἡ θεία καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἐν γινεται. vgl. I. 3.

252) ib. c. 34. 136, 10. — VI, 9, 7. 88, 17.

253) VI, 9, 4. 73, 12. — c. 9. 91, 23. — c. 7. 88, 32. vgl. c. 4. 84, 5.

tes untheilhaft, hat aber was sie suchte, ihr wahres Endziel, erreicht, wenn sie erleuchtet jenes Licht berührt. Daß jener Gott sei, wird sie dann inne, nicht wie er sei, der unaussprechliche; gleich den Begeisterten und Gottergriffenen, die wissen daß sie von einer höheren Kraft ergriffen sind, ohne zu wissen von welcher²⁵⁴). Solches Gesicht ist unaussprechlich (*ἄσpeaktor*), weil es in der Anschauung ununterscheidbar mit ihr zusammenfiel, ja nicht einmal Anschauung war, worin das Sehende und Gesehene unterschieden wird; es war eine andre Art des Sehens, eine Ekstase, eine Vereinfachung (*ἀπλωσις*), Hingabe seiner selber, eine Flucht zu dem Einzigen²⁵⁵). Auch das Selbstbewußtsein schwindet mit dem sondernden Denken; ohne die Gottheit in der Erkenntniß zu haben, haben wir sie dennoch; sind wir ja auch dann am einsichtigsten (*συνετοί*), wenn unser Wissen und unser Ich zusammengefallen ist. Plotin war überzeugt daß unser Bewußtsein das Tiefste ihm zu Grunde liegende nur abspiegele, nicht erzeuge²⁵⁶). Es findet im Zustande solcher Verückung keine Bewegung der Seele statt, ja sie ist nicht mehr Seele, nicht mehr Geist, über beide und über die Tugenden erhaben, ruhig, in einsamen Beharren (*ἐν ἐρημῳ καταστάσει*) in ihrer unerschütterlichen Wesenheit²⁵⁷). Dieser höchsten Anschauung können wir nur theilhaft werden, wenn wir uns in unser Inneres zurückziehen, nicht zu irgend einem Aeußeren uns neigen und unsrer selber vergessen; doch darf man ihr nicht nachjagen, muß sie ruhig erwarten bis sie erscheint, nur durch die innere Sammlung zum Schauen vorbereitet²⁵⁸). Dieses höchste

254) V, 3, 17 (II, 373, 31 sqq.) — V, 5, 6 (II, 24, 19). — V, 3, 14. 370, 8 sqq.

255) VI, 9, 10. 92, 32. Ib. c. 10. p. 93, 3. V, 8, 11 (II, 14, 19). VI, 7, 34 (II, 136, 20). c. 35. 138, 22. — VI, 9, 11. 94, 1.

256) V, 3, 14. 370, 11. — V, 8, 11. 15, 17. — IV, 4, 4. 272, 18 *ἔχει ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως ἢ εἰ εἶδεν . . . ἀγνοῶν δὲ οὐκ ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει.* vgl. I, 4, 9 sqq. ob. Num. 221 ff.

257) VI, 7, 35 (II, 138, 32). VI, 9, 11. 93, 18. V, 5, 8. 27, 5.

258) VI, 7, 34 sq. ob. Num. 249. 251. VI, 9, 7. 88, 20. c. 11. 94, 18. vgl. V, 5, 7 (II, 26, 5). V, 3, 17. — V, 5, 8 (II, 26, 15).

Nicht und die dasselbe begleitende unaussprechliche Seligkeit kommt und wird geschaut wie nicht gekommen; auch im Geiste vermag es nicht zu beharren und die Seele schriedt zurück vor dem Form- und Gestaltlosen desselben; dennoch verschwindet es nimmer gänzlich: auch kann wohl eine Continuität der Schauung statt finden, wenn der Körper der Seele durchaus keine Störung bringt²⁵⁹⁾.

Man darf nicht fragen, was durch die höchste Anschauung bewegt werde; als der höchste erreichbare Zustand der Seele und des Geistes ist sie unbedingter Selbstzweck. Was oder Wie fragt sich jedoch, soll sie, flüchtig vorübergehend und ohne Bestimmtheit der Erinnerungen zurückzulassen, in uns wirken, und warum legt Plotinus in Abhandlungen sehr verschiedener Zeiten so großes Gewicht darauf? das sie begleitende Gefühl überschwänglicher Befriedigung konnte den unbedingten Werth derselben ohnmöglich bestimmen. Zunächst ist der Begriff wohl als Abschluß seiner Erkenntnißlehre zu betrachten. Soll die Erkenntniß selbst des kosmischen Geistes immer noch zwiespältig und in so fern bedingt sein und ihre Realität abhängig von dem unbedingt Einen oder Guten, so muß ihm das Vermögen eignen in dieser seiner Abhängigkeit von demselben es unmittelbar zu ergreifen; es muß einwerdende Anschauung an die Stelle des in zwei Faktoren aus einander gehenden Denkens treten. Vermag nun das kreatürliche Denken der Seele fort und fort sich zum Geiste zu erheben und nur indem sichs dazu erhebt, zur Wahrheit zu gelangen, so wird ihm die wenn auch noch so sehr abgeschwächte und nur sporadisch sich verwirklichende Fähigkeit einwohnen den letzten Grund alles Seins und aller Erkenntniß unmittelbar zu ergreifen. Und sind solche Momente der Erhebung und Erleuchtung nicht zugleich eine Gewährleistung für die Realität der auf Schlußfolgerungen beruhenden Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ein über alles Endliche hinausreichendes oberstes transcendentes Princip vorauszusetzen? Daß Plotin so dafür gehalten, scheint aus der Verbindung sich zu

259) V, 5, 8. 26, 30. — VI, 9, 3. 81, 19. — c. 10. 92, 21. c. 11. 94, 26.

ergeben, in welcher er seine Aeußerungen über die Anschauung der göttlichen Wesenheit zu der Begriffsbestimmung derselben und der Beweisführung zu setzen pflegt. Sollen aber die vereinzeltten Momente solcher Anschauung ohne alle Einwirkung auf unser besonnenes Selbstbewußtsein bleiben? Durch Rück Erinnerung an das in der Ekstase Geschaute vermögen sie freilich nicht zu wirken; welche Bestimmtheiten hätten davon aufgefaßt und dem Gedächtniß überliefert werden können? Aber das Bewußtsein solcher Anschauung fähig zu sein, soll ja zum Motiv werden, uns von der Außenwelt und der Ichheit zurückzuziehen, um für jene empfänglich zu werden. Auch Nachwirkung setzt Plotin voraus; aus der Anschauung herausfallend, sagt er, erwecke die Seele die Tugend in sich, und von ihr sich ganz geschnitten sehend, werde sie durch Tugend zum Geiste und durch Weisheit zu dem Gotte erhoben. Ist er nicht auch immer um uns? und wäre er es nicht, würde da nicht unsre gänzliche Auflösung und Nichtsein erfolgen? Nichten wir müssen Blick auch nicht immer auf ihn, so tritt doch das Endziel und völliger Frieden ein (*ἀνέπαυλα*), sobald wir zu ihm aufschauen. Ja, Plotin nimmt auch die Möglichkeit der Continuität der Anschauung an²⁶⁶). So war er auf dem Wege zum Begriff eines der Tiefe unsrer Seele eignenden, immer von neuem zu erweckenden und unsre Thätigkeiten lenkenden Zuständlichen Gottesbewußtseins zu gelangen. In Folge seines Gottesbewußtseins mußte freilich die mystische Seite der Inwesenheit Gottes die Oberhand gewinnen. Doch hält er im Unterschiede von manchem späteren Mystiker den Begriff völligen Einswerdens der Seele mit Gott frei von aller Anwendung theurgischer und magischer Mittel.

18. Eine so dem irdischen Leben und der praktischen Thätigkeit abgewendete Theorie konnte, ganz abgesehen von den Zeitverhältnissen, zu eingehenden Untersuchungen über den Staat und seine

266) VI, 9, 11. 94, 26. — ib. c. 8. 20, 18. — c. 10. 92, 21 πῶς οὐκ οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξεληλυθεν ὁλως. ἔσται δὲ ὅτι καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θείας οὐκ ἐτι ἐνοχλουμένην οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.

Gliederung nicht veranlassen; und in der That finden wir bei Plotin nur wenige unerhebliche darauf bezügliche Aeußerungen²⁶¹⁾. Wäre ihm die Gründung der beabsichtigten Platonopolis gelungen, so würden wahrscheinlich wissenschaftliche Lehrzwecke sie ganz beherrscht haben: vom platonischen Staate hätte schwerlich mehr als das äußere Fachwerk entlehnt werden können; der Grundgedanke desselben, sittliche Wiedergeburt durch harmonische Entwicklung der verschiedenen Seelenkräfte zu begründen, lag dem Plotin fern; sein Augenmerk war ausschließlich auf Flucht aus dem diesseitigen ins jenseitige Leben gerichtet, und dem konnte kein irdentlicher Staatsorganismus entsprechen. Da war dem sein Blick ohngleich mehr auf die Welt des Glaubens als auf die des Handelns gerichtet. Wohl begreiflich daß das Christenthum in seiner erhabenen Einfachheit dem hochfliegenden Geiste Plotins nicht genügte und diejenige Form desselben, in der sich Anklänge an seine eigne Theorie fanden, die gnostische, durch die Willkür ihres phantastischen Denkens, ihn abstieß; denn mußte auch er zu sinnbildlicher Darstellung oft seine Zuflucht nehmen, so ist er doch durchgängig bestrebt den Faden ab- und überleitender Gedanken fest zu halten. Er vertheidigt die Abgeschlossenheit seiner drei intelligibelen Principien gegen die gnostischen Versuche fernerer Einschiebungen oder Spaltungen und gegen ihre sinnliche Auffassung der intelligibelen Wesenheiten²⁶²⁾; er verwirft die Mischung derselben mit stofflichen Bestandtheilen, die Verkennung der der Welt zu Grunde liegenden Ideen und die daraus hervorgegangene Verachtung der Welt, nebst der Lehre vom Weltbildner (Demiurgos)²⁶³⁾; nicht minder die gnostische Ge-

261) s. d. St. b. Zeller 832.

262) III, 9, 1. 2. c. 1 (II, 33, 23) μήτε πλείω τούτων (δεῖ) τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω. — p. 35, 12 διὰ τί οὐκ εἰς ἄπειρον αὐτῷ (νοῦς ποιεῖν); — c. 4. 6. — c. 4. 36, 31 εἰ δὲ οἷον περιρροήσαντων τὴν ψυχὴν φήσουσι πεποιημέναι, οὐχ ἢ τοῦ παντός τοῦτο πέσχει. vgl. c. 6.

263) ib. c. 1, 2. — c. 5. 38, 17 ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγή ἐν τοῖς τῆς ἐτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστάσι. — c. 4.

ringachtung der Tugenden, den Glauben an Zauberei und magische Künste, ihre stolze Ueberhebung²⁶⁴). Man sieht aber wie er die Vermischung und Entstellung seiner eignen Theorie mit gnostischen Elementen fürchtet²⁶⁵). Plotinus schließt sich jedoch auch den Bestrebungen seines und des vorangegangenen Jahrhunderts an, durch gezwungene Auslegung der polytheistischen Mythen und Gebräuche, um das neu belebte religiöse Bedürfnis zu befriedigen und in Uebereinstimmung mit seiner eigenen philosophischen Theorie zu setzen. Die wohl gegliederte Geisterwelt des Plotinus bot hinreichende Mittel dar den Göttern des Volksglaubens geeignete Stellen darin anzuweisen und sie zu vergeistigen. In der Menge der Götter sollen wir eben die Größe des Königs derselben anerkennen²⁶⁶). In den drei Urwesen der Theogonie, Uranus, Chronos und Zeus, findet er, indem er das Nacheinander der Abfolge als mythische Einfleidung beseitigt²⁶⁷), seine drei Principien, das Urwesen, den Geist und die Weltseele wieder; die Inwesenheit der intelligibelen Welt im Geiste soll dadurch angedeutet werden, daß Chronos seine Kinder verschlingt, das Hervorgehn der Weltseele aus dem Geiste dadurch daß Zeus nicht verschlungen wird. Doch wird nach einer

37, 22 οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῇ . . . εἰ ἀξιοῦσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου. ἢ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; c. 8. 43, 29. c. 5. 38, 28 καίτοι τί θεῖ αὐτοῖς γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμον, ὃν μιτοῦσι; vgl. c. 8—13. vgl. c. 17. 18.

264) ib. c. 15. 5², 30 τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος ἵνα μὴδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθεῖν ὑπάρχειν, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν κτλ. — c. 14 pr. — c. 9. 46, 3 τὸ δὲ ὑπερ τοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω τοῦ πεπεῖν. πεῖθονται δὲ ἄνθρωποι ἀνόητοι . . . ὡς σὺ ἐση βελτίων ἀλάντων οὐ μόνον ἄνθρωπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν. c. 16. 55, 15 λέγουσι αὐτῶν προνοεῖν μόνον.

265) c. 10. 47, 8 αἰδώς γὰρ τις ἡμῶς ἔχει πρὸς τινας τῶν φίλων, οἱ τοιαῦτα τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ' ὅπως ἐκ' αὐτοῦ μένουσι.

266) ib. c. 9. 45, 14.

267) IV, 8, 4. 66, 4. III, 5, 9 (II, 386, 28).

andern Deutung Zeus als Geist und Aphrodite als Weltseele gefaßt, da auf die zwei verschiedenen Aphroditen, die himmlische und irdische, die zwei verschiedenen Seiten der Weltseele sich zurückführen ließen. So trägt Plotin auch kein Bedenken Hestia und Demeter auf die Weltseele zu beziehen, oder sie Here zu nennen²⁶⁸): ist es ihm ja nur darum zu thun Spuren der Voraussetzung seiner Principien im bunten Gewebe der Mythologie nachzuweisen, nicht dieses zu entwirren und demnächst zu rekonstruiren. Wie wenig kritisch er dabei zu Werke ging, zeigt namentlich die Beziehung des Hermes auf die intelligibele Form (*λόγος*), der Göttermutter auf die unfruchtbare Materie; für die erstere Beziehung konnte er nur das dem Hermes beigelegte Attribut des Phallos, für letztere lediglich die Kastration der Priester der Kybele anführen. Zu sianreicherer Auslegung boten sich ihm die Mythen von Prometheus und der Pandora, vom Schattenbilde des Herakles und von der Erhebung des Minos zum Tischgenossen des Zeus dar²⁶⁹). Auch die Verehrung der Götterbilder und Heiligthümer stand er nicht an zu rechtfertigen. Er hob hervor daß die Erregbarkeit der Seele (das *εὐχόμενον*) am leichtesten ergriffen werde durch das der (geistigen) Natur Entsprechende (*προσπαθέας*), daher das durch Nachahmung Darstellende, — nach der Voraussetzung, daß bei der durchgängigen Wechselbeziehung unter allen Bestandtheilen der Welt, auch die Nachbildung noch einen Theil der Kraft Dessen dem sie nachgebildet sei, in sich bewahre und auf den Beschauer durch sympathetische Anregung übertrage²⁷⁰). In ähnlicher Weise erklärt Plotin sich die Wirkung der Gebete; gehört werden können sie nicht von den Göttern; die Sonne und die übrigen Gestirne haben keine leibliche Ohren; noch weniger die unsichtbaren Götter; und erhört werden würden die Bitten der Einzelnen auch nicht können, da sie so oft auf Niederes, ja Schlechtes gerichtet sind, und da die göttliche Weltordnung das Ganze des Weltalls, nicht das Wohlbeyn des Einzelnen

268) s. die Belegstellen bei Zeller 837 f.

269) s. Zeller a. a. O.

270) IV, 3, 11. 246, 31.

bezweckt²⁷¹⁾. Aber in Folge der Verwandtschaft unter allen von seelischen Kräften bewegten Theilen des Weltalls und der aus dieser Verwandtschaft hervorgehenden durchgängigen Sympathie unter ihnen, ergeben sich den Gebeten entsprechende Wirkungen in den Himmelskörpern an welche sie gerichtet werden. Wozu also beten? doch wohl um mit deutlicher Einsicht der Sympathie sich hinzugeben, von welcher der Böse (nicht betende) ohne es zu wissen ergriffen wird²⁷²⁾. So kommt denn Plotin auf seinem Wege und in sehr verschiedenem Sinne zu dem stoischen Satz: der Gute folge mit Wissen und freiwillig dem Gesichte, der Böse wider Wissen und Willen. Auf die alle Theile des Weltalls umfassende sympathische Wechselbeziehung werden nicht minder Bezauberung oder Magie und die verschiedenen Arten der Wahrsagung zurückgeführt. Nur die Annahme einer in die vorherbestimmte ewige Naturordnung eingreifenden physischen Einwirkung der Magie und die das Miteinander der Ereignisse in ein Durcheinander umsehende Mantik verwirft er, überzeugt daß die höchste Thätigkeit des Menschen über

271) IV, 4, 26. 295, 4 *γίνονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἶον σύνταξιν καὶ κατὰ τοιάνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων καὶ αἱ ποιήσεις αὐτῶς· καὶ ἐν ταῖς μύγων τέχναις εἰς τὸ συναρτῆς πᾶν· ταῦτα δὲ δυνάμει ἐπομέναις συμπαθῶς. 1. 18 . . εὖ τίθοιτο δὲ οἶον συμπαθῶς· καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὅν ἡμεῖς τρόπον. vgl. c. 30. 301, 8. 16. c. 38. 312, 26 *εὐχαῖς ἢ ἀπλᾶις ἢ τέχνῃ ἁδομέναις. c. 41. 315, 26 ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλο ἄστρον οὐκ ἐπαίει καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρος γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρῷ τεταμένῃ κτλ. vgl. c. 42 pr.**

272) ib. c. 43. 319, 10 *ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἀπάντων ἐκείνο φανερόν, ὅτι, ὡς ἕναστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συνετελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πιάσχει καὶ ποιεῖ. ib. 320, 5 οὕτω θαυμασιῶς ἔχει δυνάμειος καὶ τάξεως τόδε τὸ πᾶν γενομένων ἀπάντων ἀπόφω κελεύθῳ κατὰ δίκην, ἣν οὐκ ἔστι φρεσὶν οὐδενί, ἥς ἐπαίει μὲν ὁ φάυλος οὐδέν, ἄγεται δὲ οὐκ εἰδῶς αὐτοῖς ἐν τῷ παντὶ φέρεσθαι· ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε καὶ οὗτοι αὐτοῖς κτλ.* Diese durchgängige Sympathie (c. 32. 301, 25. c. 35. 308, 27) oder Sympathie (c. 33. 306, 6. vgl. 35. 308, 28. c. 38. 313, 9 . . πάντα γὰρ ἐνός) bedient sich zwar physischer

dem Zauberkreis der Sympathie hinaus liege²⁷³). Das Eine wie das Andre widerspricht seiner Ueberzeugung von der nicht aus Ueberlegung hervorgegangenen, sondern lediglich aus der ewigen Natur des schlechtthin Guten und der dadurch bedingten Geisterwelt abzuleitenden vollkommenen Weltordnung; in ihr kann der Theil immer nur aus dem Ganzen begriffen und nicht aus irgendwie materiellen Wirkungen abgeleitet werden, die der Verwirklichung des Theiles immer nur zu äußeren Mitteln dienen können.

Auf dieser Ueberzeugung beruht denn auch die starke und die schwache Seite des Lehrgebäudes Plotins: die starke Seite, sofern sie ihn von früheren und späteren Fassungen des Pantheismus fern hielt. Die alles Mannichfaltige, das geistige wie das materielle, bedingende oberste Einheit will er, gleich wie die Stoa, finden, aber nicht als Einheit woraus, sondern wodurch Alles werde. Der Zwiespältigkeit der stoischen Einheit bedarf er daher weder noch hält er sie für denkbar; ersteres nicht, weil er sich nicht die Aufgabe stellt alles Mannichfaltige der Erscheinungen als in der Einheit schon als solches enthalten aus ihr abzuleiten; letzteres nicht, weil er die stoffartigen Erscheinungen nicht als wahrhaft Seiendes gelten lassen kann. Die Aufgabe, welche er sich stellt, ist zu zeigen daß das Geistige das wahrhaft Seiende sei und wie es als das Wodurch, als transiente Ursache aller Erscheinungen zu fassen sei. Ist ihm aber auch der Geist und sein Sichselberdenken der Grund alles in die Erscheinung tretenden oder vielmehr ihr zu Grunde liegenden Wesenhaften, so überzeugt er sich doch das Ab-

Mittel, ohne jedoch durch sie bewirkt zu werden. c. 31. 302. a. 37. 301. c. 39. 313.

273) ib. c. 40. 314. 43. 317. vgl. ob. — c. 30. 302, ὅ ἐστι παρὰ αἱ λέγοντες, οὗ καὶ αὐτὸν φασὶ τὸν σύμπαντα οὐρανὸν γοητεύσθαι ὑπὸ ἀνθρώπων τόλμης καὶ τέχνης. c. 39. 313, 18 συνεπαυμένον δὲ αἱ πάντων καὶ εἰς ἓν συνελούντων πάντων, σημαίνεσθαι πάντα ἐκείνη δὲ ἀδέσποτον. c. 43. 317, ὅ δὲ ἀπουδαῖος πῶς ἐπὶ γοητείας καὶ φαρμάκων; κτλ. l. 15 ἐπιδείξας τὸ ἄλογον πᾶσιν κτλ. vgl. Num. 212. — Ueber Astrologie s. ob. S. 354 f.

solute damit noch nicht erreicht zu haben, und er verzichtet lieber auf positive Wesensbestimmungen seiner unbedingten Einheit als daß er sich der Vermischung desselben mit irgend welchem Bedingten ausgesetzt hätte. Daß eben darin die Tiefe und Kraft seines religiösen Bewußtseins sich zeigte, wird man nicht in Abrede stellen können, wie vergeblich er auch mit Sprache und Gedanken ringt das Unausprechliche auszusprechen, das Unvordenkliche zu verdeutlichen. Wie lebhaft er auch überzeugt war daß die letzte wahrhaft zureichende Ursache alles Seins und Denkens in jenem Absoluten sich finden müsse, zur Ableitung des Bedingten vermochte er die Grenzen des Geistes nicht zu überschreiten. Da konnte er denn den Rückgang auf die platonischen Ideen nicht vermeiden, aber eben so wenig sie als ewige unbedingte Bestimmtheiten gelten lassen; Denken und Sein sollte untrennbar in ihnen zusammenfallen, der Geist, nicht irgendwie von ihnen abgelöst, ihre pereunirende Quelle sein. In dieser Auffassung der Ideen entfernt er sich von Plato und nähert dem Aristoteles sich an; alle Gedanken des Geistes sind auch ihm reale Wesenheiten, weil Denken und Sein in ihnen zusammenfallen muß; nur läßt er sie nicht unmittelbar in die Welt der Erscheinungen übergehn, sondern erst durch Vermittelung der Weltseele. Diese Auffassung der Ideen scheint dem Plotin, im Unterschiede von Ammonius Sakkas und dessen übrigen unmittelbaren Schülern, namentlich des Longinus, eigenthümlich gewesen zu sein²⁷⁴), und sie, diese Auffassung, verstattete eine gewisse Annäherung an die stoische Lehre von den Samenverhältnissen; doch mußte er sie aller materiellen Beimischung entkleiden und hervorheben daß sie nicht vereinzelt, je für sich, sondern nur kraft ihrer Zusammengehörigkeit mit der Gesamtheit, d. h. nicht als für sich bestehende Ursächlichkeiten zu wirken vermöchten²⁷⁵). Alle Kraft

274) Porphyrr. vita Plot. c. 19. 20. Auch Porphyrius hatte zu Anfang seiner Bekanntschaft mit Plotinus zu zeigen unternommen *ὅτι τοῦ τοῦ ἐπεστῆκε τὰ νοητά*, war aber vom Amelins widerlegt und für die plotinische Auffassung gewonnen worden, ib. c. 18.

275) IV, 4, 39. 313, 23 *πύματα τοῦτον τὰ ἐν τῇ παντὶ οὐ κατὰ*

zu wirken führt er auf das Geistige und zwar auf die dasselbe harmonisch durchdringende Einheit zurück. So trifft er auch in seiner Lehre von der göttlichen Weltordnung und Vorsehung nur äußerlich mit den Stoikern zusammen. Die Unverbrüchlichkeit derselben führt er nicht auf Plan und Ueberlegung, sondern auf die nothwendige Zusammengehörigkeit, nicht sowohl der inneren Abfolge als der inneren Zusammengehörigkeit zurück: — was in der Welt des Intelligibelen von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, soll in der Welt des Werdens unter der Form der Zeit zur Erscheinung gelangen. Daher denn Plotinus auch in der Ethik nur äußerlich mit der Stoa zusammentreffen kann, in der Grundanschauung sich von ihr entfernen muß. Er hält mit ihr, und im Gegensatz gegen darüber sich hinwegsetzende Gnostiker, die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen fest; theils aber sind sie ihm nicht das sinnlich Gegebene bloß beschränkende oder formirende Bestimmungen, sondern aus dem Geiste herauswirkende positive Zweckbegriffe, theils unterscheidet er die Guten von den Bösen nicht so, daß jene aus Einsicht in die Weltordnung handelten, diese ohne dieselbe, sondern so, daß jene kraft der Erhebung der Seele zum Geiste, daher aus rein geistigen Motiven handelten, diese nicht. Der Stoa und dem Plotin zufolge handeln die Guten aus Erkenntniß; aber letzterem ist die Erkenntniß Folge der Erhebung der Seele zum Geiste und davon wiederum die Folge Uebereinstimmung der Handlungen mit der Weltordnung, wogegen jene die Erkenntniß von der Uebereinstimmung der jedesmaligen Handlung mit der Weltordnung als Bedingung ihrer Sittlichkeit hinstellten, ohne angeben zu können, wie eine solche Erkenntniß erreichbar sei. Plotinus begnügt sich voranzusetzen daß in dem Grade in welchem die Seele zum Geiste sich erhebt, sie in Uebereinstimmung mit der Weltordnung sich finden müsse. Damit hängt zusammen sein Begriff von der

σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικούς καὶ τῶν προτέρων ἢ κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους· οὐ γὰρ ἐν σπερματικοῖς λόγοις ἐν καὶ τῶν γινόμενων παρὰ αὐτοὺς οὐδὲ τῶν παρὰ τῆς ὕλης εἰς τὸ εἶναι συντελούντων οὐδὲ τῶν δρωμένων εἰς ἄλλα παρὰ τῶν γινόμενων κτλ.

Freiheit; sie besteht ihm in der Erhebung des Geistes über den Zauber welchen die Natur, d. h. die Abfolge der Ereignisse in der Welt der Erscheinungen, auf uns übt; unabhängig davon ist die wahre Erkenntniß und die Tugend, die eben darum mit Plato als herrenlos bezeichnet wird; Freiheit also wiederum nicht ohne Erhebung der Seele zum Geiste. Weitere Entwicklung dieses Begriffs möchte vielleicht zu dem der transcendentalen Freiheit geführt haben; nur freilich würde Plotinus sie auch wiederum deterministisch, d. h. als durchaus abhängig von der Zusammengehörigkeit im Reiche des Intelligibelen und nur als frei vom sogenannten influxus physicus gefaßt haben. Doch wir müssen uns enthalten die Vergleichung stoischer und plotinischer Lehren weiter durchzuführen und wenden uns mit Beziehung auf das früher Hervorgehobene zu kurzer Erörterung der Frage, wie Plotinus zu den Emanationstheorien sich verhalte. Er entfernt sich in so fern von ihnen daß er keinen realen Ausfluß des Geistes aus dem Absoluten, der Weltseele aus dem Geiste, der Welt der Veränderungen aus der Weltseele annimmt, daher auch nicht unterscheidet zwischen dem in sich verborgenen obersten und dem wirkenden Gotte, mithin auch die träumerischen Erklärungen des Uebergangs vom Insichsein zum Aus sich Heraustreten beseitigt. Seine unbedingte Einheit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit letzter Grund alles Mannichfaltigen, alles Seins und Denkens. Von zeitlicher Entwicklung und Abfolge kann dem zufolge im ganzen Reiche des Intelligibelen nicht die Rede sein. Auch in dem Gebiete des Geistes will Plotin nicht erklären wie Eins aus dem Andren hervorgehe; noch weniger kann er versucht sein sinnliche Vorstellungen, wie die der Geschlechtsverschiedenheit einzumischen; an die Stelle der Abfolge und des Außer- und Nebeneinanderseins der geistigen Wesenheiten tritt bei ihm der Versuch ihr harmonisches Zusammensein, ihre Wechselbeziehungen, zu verdeutlichen. So wenig ihm der Geist eine Emanation des unbedingten Eins ist, eben so wenig die Weltseele eine Emanation des Geistes; jener ist ihm die nothwendige Voransetzung aller Realität des Denkens, alles Zusammenfallens von Denken und Sein, diese die Bedingung des Aus sich-

herauswirkens des Geistes. Nur um ihre Theilnahme zugleich am Geiste und an der Welt der Erscheinungen zu bezeichnen, unterscheidet er wiederum eine zwiefache Seite derselben und statt durch willkürliche Annahme einer ursprünglichen Vermischung oder Verlehrung im Geisterreich den Stoff aus dem Intelligibelen abzuleiten, faßt er ihn, in einer freilich nicht zu völliger Deutlichkeit gelangten Erörterung, als den Gegensatz des Guten und schlechthin Einen, oder mit Anschluß an Aristoteles, als das nothwendig der Welt der Erscheinungen vorauszusetzende Vermögen. So findet sich dem auch bei ihm noch der platonisch-aristotelische Dualismus und wir wollen es ihm nicht zum Vorwurf machen daß er ihn nicht durch gekünstelte Deutungen zu beseitigen oder ihn zu bemänteln versucht hat. Dagegen führt er noch entschiedener als seine Vorgänger alles Reale in der Welt der Erscheinungen auf die Kausalität der Welt des Intelligibelen zurück. Wie also kann man sagen daß seine Weltanschauung mit der orientalischen zusammenhänge? Zuerst ist sein Begriff vom unbedingten, über alles Denken und Denkbare hinausreichenden Princip ein dem griechischen Geiste fremder, dagegen ein zugleich dem israelitischen Monotheismus und dem emanatistischen Polytheismus, wiewohl in je verschiedener Weise, eigen thümlicher; in ersterem entwickelte er sich, der Vermenschlichung des Jehovahbegriffs ohngeachtet, aus der Ueberzeugung von der unbedingten Abhängigkeit von Jehovah oder dem Ewigen; Plato sprach nur in wissenschaftlicher Form den Glauben seines Volkes aus; der emanatistische Polytheismus bedurfte eines transcendenten Princip, um für seine Ableitungen einen festen Anfangspunkt zu gewinnen, wogegen die ursprüngliche Anschauung der griechischen Theogonie die einer allwähigen Entwicklung des Göttlichen aus dunklem Grunde war. fand sich schon in der Fassung des Begriffs des Absoluten Rückgang auf den Orient, so nicht minder in der Ableitung aus demselben, jedoch mit Abstreifung der sinnlichen Auffassung der Ausflüsse. Wie hätte auch der Platoniker sie sich aneignen können? schon von Numenius u. A. war sie beseitigt worden; man mußte hier in die platonische Bahn wieder eintreten und gelangte so zu einem scharf ausgeprägten Intellektualismus, wie

er sich bei keinem der früheren griechischen Philosophen findet. In dem stufenweisen Herabsinken vom schlechthin Vollkommenen bis zur Welt der Erscheinungen findet dann wiederum Annäherung an die Emanationslehre statt; nur, wie gesagt, mit Beseitigung aller physisch-materiellen Ableitung; Alles sollte bei zunehmender Entfernung vom Unbedingten, allmählig sich abschwächen. Die Begriffe des Geistes und der Weltseele fand Plotin allerdings schon bei Plato, aber ersteren ohne Zurückführung auf das schlechthin unbedingte Eins, letzteren als Uebergangsstufe zu der Welt des Werdens und Vergehens, wogegen die Weltseele des Plotin zugleich eine mit Nothwendigkeit aus dem Geiste sich ergebende Wirkung desselben ist, oder ein abgeschwächter Geist, nach der Voraussetzung daß die Wirkung stets weniger vollkommen als die Ursache sein müsse. Plato greift zu der Weltseele als Grund der Welt der Erscheinungen, Plotin zugleich als nothwendigem Erzeugniß des Geistes. Diese stetig absteigende Reihenfolge ist eine Anschauungsweise der Emanationslehre, die jedoch durchaus geistig dialektisch gefaßt, auf diese Periode der griechischen Philosophie übergeht.

Eine Vergleichung des plotinischen Lehrgebäudes mit späteren Durchführungen der Identitätslehre oder des Pantheismus würde zu weit führen und dieses Orts nicht sein; doch mögen einige wenige Bemerkungen verstattet sein. Die Versuche des Johannes Scotus Erigena die *causae primordiales*, oder die des Kampasnella die *Primalitäten* als das Göttliche in der Welt der Erscheinungen nachzuweisen, würden dem Plotinus nicht genügt haben, ihm als episodische Auflockerungen der alle Theile des Weltalls durchdringenden Harmonie und als Vermischung der Welt des Intelligibelen mit der der Erscheinungen erschienen sein. Die spinozistische Zweiseitigkeit des Absoluten, wie unendlich folgerecht auch durchgeführt, hätte ihm als Rückkehr zur Stoa erscheinen mögen; und wie hätte er mit der die Durchführung beherrschenden Naturkausalität, seiner Ueberzeugung daß alles Wesenhafte geistiger Natur und das Geistige das ausschließlich Wirkende sei, entsprechen können, wenngleich er im fünften Buche der Ethik Spinozas eine der seinigen homogenere Anschauungsweise kaum hätte verkennen können.

Sehr möglich, daß er mit der in Giordano Bruno's italienischen Hauptschriften durchgeführten Theorie leichter sich hätte befreundet können. In Hegels Monismus aber, um diese gelegentlichen Bemerkungen nicht weiter fortzusetzen, hätte er das schlechthin Seiende und den von ihm so entschieden hervorgehobenen Unterschied zwischen bedingtem und unbedingtem Denken vermissen müssen.

Plotins spiritualistische Alleinheitslehre, wenn man sich dieses Ausdrucks bedienen darf, ist ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit nach in der Folgezeit nicht erneuert worden und hätte mit Erfolg auch wohl nicht erneuert werden können, will man nicht etwa annehmen daß an ihre Stelle der dogmatische Idealismus getreten wäre, der doch freilich einer ganz andren Entwicklungsreihe angehört. Kaum möchte eine solche Verbindung eindringlichen Scharfsinns mit Sicherheit und Unbefangtheit der Bewegung auf dem Gebiete der Geisterwelt sich je wiedergefunden haben. Plotinus bahnt sich auf demselben Schritt für Schritt den Weg durch Ermessung der entgegenstehenden Schwierigkeiten und bewegt sich dann darauf mit der Sicherheit eines Traumwandelers. Er ist hellsehender Mystiker; vielleicht könnte man Poiret ihm vergleichen; er spricht seine Anschauungen mit um so festerer Ueberzeugung aus, je mehr er sich überzeugt hält die Tiefen der Probleme durchforscht zu haben, und so schließen denn auch seine Anschauungen lückenlos und nach inneren Beziehungen einander sich an. Und warum konnte die plotinische Anschauungsweise als Theorie nicht von neuem durchgeführt werden? Hier müssen wir unser Augenmerk auf ihre schwache Seite richten. Sie hatte von vorn herein auf gründliche und unbefangene Erforschung der nur thatsächlich zugänglichen Welt der Erscheinungen verzichtet. Mögen auch immerhin die letzten Gründe derselben im Intelligibelen sich finden, zu entdecken vermögen wir sie doch nur durch sorgfältige Ausmittelung der Exponenten, deren sie zu ihrer Kausalität in der Welt der Dinge sich bedienen. Geistesstrunken will Plotin jene intelligibelen Ursachen unmittelbar ergreifen und setzt auf die Weise unhaltbare Erklärungen der Erscheinungen an die Stelle ohngleich richtigerer seiner Vorgänger; so z. B. in seinen Erörterungen über

das Gesicht und das Gehör ²⁷⁶⁾). Daher denn seine Nachfolger unfähig hier zu ergänzen und in eine richtigere Bahn einzulenken, theils, ganz gegen seine Absicht, zu gaullerisch-phantastischem Spiel und zu morscher Stütze des sinkenden Polytheismus den Spiritualismus mißbrauchten, theils mit haarspaltendem Scharfsinn durch endlose und gehaltlose Eintheilungen und Distinktionen denselben nach allen Richtungen hin auszubauen versuchten.

Während ich mit verhältnißmäßig beträchtlicher Ausführlichkeit das plotinische Lehrgebäude zu erörtern versucht habe, muß ich um so kürzer über die davon ausgehenden letzten Ausläufer der griechischen Philosophie mich fassen. Ich glaube jene Ausführlichkeit wie diese Kürze rechtfertigen zu können, wiewohl ich die Wichtigkeit dieser letzten Periode der griechischen Philosophie für allgemeine Geschichte des religiösen Lebens und der Literatur in Abrede zu stellen weit entfernt bin.

III.

Die beiden bedeutendsten unmittelbaren Schüler des Plotinus waren ohne Zweifel Amelius und Porphyrius; der gefeierte Kritiker Longinus ²⁷⁷⁾, zwar aus ein und derselben Schule, der des Ammonius Sakkas, mit ihm hervorgegangen und Bewunderer desselben, war in mehreren Hauptpunkten der Lehre, namentlich in der Auffassung der Ideen, nicht mit ihm einverstanden, wahrscheinlich auch mehr philologischer Kritiker als Philosoph. Ueber seine philosophische Richtung enthalten die aus seinen zahlreichen Werken erhaltenen Bruchstücke noch weniger Aufschluß als über das Eigenthümliche seiner Grammatik und Kritik. Von der schönen Schrift über das Erhabene ist es, wie bekannt, sehr zweifelhaft, ob sie ihm oder einem früheren Kritiker gehöre. Eben so wenig Näheres er-

276) s. besonders Ennead. IV, 5, 1 sqq. 321 sqq. vgl. ob. S. 355.

277) vgl. J. Simon *histoire de l'école d'Alexandrie* II, 48 ff.

fahren wir über seine Schule in Athen; etwas mehr von seiner Stellung bei der Königin Zenobia von Palmyra, die er zu tapferer Gegenwehr gegen die Römer entflammte. Ein qualvoller Tod war sein Loth, nachdem Kaiser Aurelian die Stadt erobert hatte (im J. 273).

1. Gentilianus, vom Plotinus Amelius benannt, türkischen Ursprungs, hatte vier und zwanzig Jahre lang in vertrauester Gemeinschaft mit dem Lehrer gelebt, diesen veranlaßt seine Lehren in fortgehenden Vorträgen zu entwickeln und demnächst, in Gemeinschaft mit dem später hinzugekommenen Porphyrius, zu schriftlichen Ausarbeitungen ihn ermuntert. Von Plotin angewiesen die anfänglichen Einwendungen des Porphyrius gegen die plotinische Auffassung zu widerlegen, ward er dessen genauer Freund und theilte sich mit ihm in die Widerlegung der Gnostiker. In hundert Büchern hatte er Probleme behandelt, die in Plotins Schule zur Sprache gekommen waren, hatte diesen seinen Lehrer gegen den Vorwurf, den Numenius ausgeschrieben zu haben, vertheidigt, obgleich selber Schüler eines Schülers des Numenius und eifriger Leser der Schriften dieses Philosophen. Seine eignen zahlreichen Bücher sind bis auf wenige Bruchstücke untergegangen und aus diesen Bruchstücken bei Proklus, Syrianus und Eusebius ergibt sich nicht mit Sicherheit, ob oder wie weit er sich von den Lehren des Plotin entfernt hatte. Nur fand sich bei ihm schon augenscheinlich das Streben durch weitere Eintheilungen und Distinktionen in das Gebiet des Intelligibelen tiefer einzudringen, ob zur bloßen Verdeutlichung der großen plotinischen drei Principien, oder in der Absicht je eins derselben wiederum als Vorläufer des späteren Proklus, in Triaden aufzulösen, bleibt zweifelhaft. Proklus und Syrianus selber scheinen über das richtige Verständniß seiner Worte zweifelhaft gewesen zu sein, und obgleich Longinus ihn hoch stellt, nimmt er augenscheinlich Anstoß an seiner Weitschweifigkeit und den Umschweifen seiner Rede (*ἐκμυρία περὶ πολλῆς*)²⁷⁸). Zu bemerken, daß er mit entschiedener Anerkennung der johanneischen

278) Porphyr. v. Plot. c. 20. vgl. c. 21.

Vehre vom Logos, sie mit seiner oder vielmehr der plotinischen Theorie zu einigen suchte²⁷⁹⁾.

2. Den Verlust der eifertigen Schriften des Amelins zu beklagen, haben wir schwerlich sonderlich Grund; wie viel wir an den zahlreichen Schriften des Porphyrus verloren haben, zeigt das verhältnißmäßig Wenige was sich erhalten hat und kaum läßt sich bezweifeln daß er der klarste, besonnenste, umfassendste, kritischste Geist der ganzen nachplotinischen Schule gewesen. Ursprünglich Malchus und nach Uebertragung ins Griechische, König (Βασιλεύς) oder Porphyrus genannt, war er in Tyrus oder dem nicht fern davon gelegenen syrischen Batanea um 232 geboren, und seine Bildung eine durchaus griechische. Daß er der leidenschaftliche Gegner des Christenthums, in ihm geboren und von ihm abgefallen sei, ist eine unbegründete Beschuldigung; als Syrer hatte er Gelegenheit genug die genaue Kenntniß der jüdischen und christlichen Offenbarung zu erlangen, die sich bei ihm fand. Von dem was wir im Uebrigen von seinem Leben wissen, ist schon früher gelegentlich Einiges angeführt worden (ob. S. 311. 393) und nur noch zu erwähnen daß er noch sehr jung den Origenes (sicherlich nicht den christlichen) in Alexandria gehört hatte, Schüler des ihm demnächst so eng befreundeten Longinus und schon vor seinem eigentlichen Anschluß an Plotinus, früher einmal gelegentlich in Rom gewesen war. Er erzählt selber und ohngleich einfacher und thatächlicher als der fabelnde Biograph der Schule, Eunapius, wie er in tiefer Melancholie, im Begriff sich das Leben zu nehmen, von Plotinus zurückgehalten und veranlaßt worden sei Rom zu verlassen, um im sicilischen Lilybaeum Heilung zu suchen²⁸⁰⁾. Eine Schule hatte er wahrscheinlich in Rom gegründet und zwischen Sicilien und Rom seinen späteren Aufenthalt getheilt. Seine zahlreichen Schriften²⁸¹⁾

279) vgl. Vacherot II, 3 ff. Simon II, 65 ff. Zeller S. 842 ff. u. besonders 846, 1. — b. Euseb. Pr. Ev. XI, 19. 540 u. ff.

280) vit. Plot. c. 11. — Im Uebrigen vgl. Simon II, 81 ff. Vacherot II, 11 ff.

281) s. Holstenius de vita et scriptis Porphyrii, vor dessen Ausg. d. griech. Philosophie. III, 2.

erstrecken sich über sehr verschiedene Gebiete; sie waren theils der Auslegung platonischer und aristotelischer Schriften gewidmet, und wie sehr er im Stande war in die Eigenthümlichkeit der Lehren beider, ohne Mischung und Mengung, einzubringen, zeigt das Wenige, was davon zur Einleitung und Auslegung besonders der Kategorien auf uns gekommen²⁸²⁾; theils besaß man von ihm eine Geschichte der (griechischen) Philosophie überhaupt (*philosophia historia*), deren Verlust, nach den erhaltenen Bruchstücken zu urtheilen, wohl zu bedauern ist, wenn auch das auf uns gekommene Leben des Pythagoras die Spuren seiner Zeit nicht verleugnet. Auch die Bruchstücke seiner politischen Zeitgeschichte²⁸³⁾ stellte Niebuhr sehr hoch. Theils betrafen die Schriften einzelne Gegenstände der Philosophie, Mythologie und Literatur, theils endlich hatten sie Bedeutung und Ausbildung des plotinischen Lehrgebäudes zum Zweck. Unter letzteren ist seine Einleitung in dasselbe (*ἀγορὰ πρὸς τὸ νοητὸν*), freilich nicht vollständig, auf uns gekommen. Die Aufgabe dieser Schrift ist die Lehre von den drei intelligibelen Principien Plotins, in ihrer Abfolge und ihren Unterschieden, mit möglichster Klarheit zu entwickeln²⁸⁴⁾. Sofern der Geist ein Mannichfaltiges denkt und an der Mannichfaltigkeit Theil nimmt, setzt er, wird geschlossen, das unbedingte Eins voraus; sofern die Seele auf ein Andres, sei es Gegenstand oder Bild, geht, setzt sie den sich selber ergreifenden, Denken und Sein als identisch fassenden Geist vor-

gabe der *vita Pythagorae* des Porph. — Parisot; da Porph. ist mir nicht zugänglich gewesen.

282) f. in: Abhandl. in den Abhandl. der Berliner Academie 1822, hist. phil. Kl. 279 f. 287. — Wie er in der von ihm angeführten Abhandlung *περὶ τοῦ μὲν εἶναι τὴν ἰδέαν καὶ Ἀριστοτέλους αἰσθάναι* (Said.) bei der Vergleichung der platonischen und aristotelischen Lehren zu Werk gegangen, läßt sich nicht ausmitteln.

283) *Fragm. historicor. graecor.* III, 688 sqq.

284) Ausführliche Auszüge aus dieser Schrift bei Simon p. 102 f. vgl. über die Ableitung des Stoffes aus dem endlichen Erischen der Einheit die von Zeller S. 837 angef. St. des Proklus.

aus, und die Seele vermag sich zum Geiste nur zu erheben, indem sie alle ihre geistigen Thätigkeiten in sich concentrirt; und dann das unbedingte Eins zu ergreifen, indem sie allen diesen Thätigkeiten entzagt, sich gänzlich vereinfacht, da Gleiches nur durch Gleiches ergriffen werden kann, wie der Schlaf durch ihn und im Schlafe. Gott, das Absolute, ist daher zugleich überall und nirgend, weil Alles durch und in ihm wird, ohne daß er mit irgend Etwas sich mischte. Der Geist ist in Gott, aber in Bezug auf das von ihm Abhängige ist er gleichfalls überall und nirgend; die Seele zugleich in Gott und in dem Geiste, jedoch in Bezug auf die Dinge ebenfalls überall und nirgend. Wie aber ist dem Geiste Mannichfaltigkeit beizulegen? Als reines Denken hat er Nichts gemein mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft; ginge er aus sich selber heraus, so würde Denken und Sein aus einander treten, er würde nicht mehr reines Denken sein; er ist einfach, untheilbar, durch und durch intelligibel, durch und durch denkend, und nicht nach und nach in der Abfolge, sondern aus und durch sich denkend; er gleicht einer Quelle, die ihr Wasser nicht aus sich heraus, sondern in Kreisbewegung immer wieder in sich zurückwirft. Auch schon die Seele als Lebensprincip ist unkörperlich und ein Seiendes, identisch in ihrem Wesen; einfach, unveränderlich, unleidlich und ohne Wechsel, theilt sie sich doch in ihren Entwicklungen, ist ein Mittleres zwischen dem reinen Sein und dem Körper. Doch kam sie in Folge ihrer wahren Natur vom Körper sich ablösen; wie sie an den Körper sich gebunden hat, so vermag sie auch von ihm sich zu befreien, indem sie von aller körperlichen Affektion sich zurückzieht. Daher der doppelte Tod, der natürliche und der durch Erhebung der Seele zum Geiste bewirkte. Die Seele selber aber kann nicht sterben, sie ist ihrer Wesenheit nach Leben und unleidlich, das Leiden immer nur im Körper und was wir Tod nennen, Theilnahme an den leidentlichen Zuständen des Körpers. Sympathetische Nachwirkung derselben kann auch nach der Trennung vom Körper statt finden, und die Hinneigung dazu bewirkt die Verbindung mit einem ihr entsprechenden Körper. So soll sie je nach dem Maße ihrer Reinheit oder jener Hinneigung

erstrecken sich über sehr verschiedene Gebiete; sie waren theils der Auslegung platonischer und aristotelischer Schriften gewidmet, und wie sehr er im Stande war in die Eigenthümlichkeit der Lehren beider, ohne Mischung und Mengung, einzudringen, zeigt das Wenige, was davon zur Einleitung und Auslegung besonders der Kategorien auf uns gekommen²⁸²); theils besaß man von ihm eine Geschichte der (griechischen) Philosophie überhaupt (*philosophia*; *istoria*), deren Verlust, nach den erhaltenen Bruchstücken zu urtheilen, wohl zu bedauern ist, wenn auch das auf uns gekommene Leben des Pythagoras die Spuren seiner Zeit nicht verleugnet. Auch die Bruchstücke seiner politischen Zeitgeschichte²⁸³) stellte Niebuhr sehr hoch. Theils betrafen die Schriften einzelne Gegenstände der Philosophie, Mythologie und Literatur, theils endlich hatten sie Berichtigung und Ausbildung des plotinischen Lehrgebäudes zum Zweck. Unter letzteren ist seine Einleitung in dasselbe (*ἀγογὰς πρὸς τὰ νοητά*), freilich nicht vollständig, auf uns gekommen. Die Aufgabe dieser Schrift ist die Lehre von den drei intelligibelen Principien Plotins, in ihrer Abfolge und ihren Unterschieden, mit möglichster Klarheit zu entwickeln²⁸⁴). Sofern der Geist ein Mannichfaltiges denkt und an der Mannichfaltigkeit Theil nimmt, setzt er, wird geschlossen, das unbedingte Eins voraus; sofern die Seele auf ein Andres, sei es Gegenstand oder Bild, geht, setzt sie den sich selber ergreifenden, Denken und Sein als identisch fassenden Geist vor-

gabe der vita Pythagoras des Porph. — Parisot, de Porph. ist mir nicht zugänglich gewesen.

282) s. m. Abhandl. in den Abhandl. der Berliner Academie 1833, hist. phil. Kl. 279 f. 287. — Wie er in der von ihm angeführten Abhandlung *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρεσιν* (Suid.), bei der Vergleichung der platonischen und aristotelischen Lehren zu Werk gegangen, läßt sich nicht ausmitteln.

283) *Fragm. historicor. graecor.* III, 688 sqq.

284) Ausführliche Auszüge aus dieser Schrift bei Simon p. 102 f. vgl. über die Ableitung des Stoffes aus dem endlichen Eelischen der Einheit die von Zeller S. 837 angef. St. des Proklus.

aus, und die Seele vermag sich zum Geiste nur zu erheben, indem sie alle ihre geistigen Thätigkeiten in sich concentrirt, und dann das unbedingte Eins zu ergreifen, indem sie allen diesen Thätigkeiten entsagt, sich gänzlich vereinfacht, da Gleiches nur durch Gleiches ergriffen werden kann, wie der Schlaf durch ihn und im Schlafe. Gott, das Absolute, ist daher zugleich überall und nirgend, weil Alles durch und in ihm wird, ohne daß er mit irgend Etwas sich mischte. Der Geist ist in Gott, aber in Bezug auf das von ihm Abhängige ist er gleichfalls überall und nirgend; die Seele zugleich in Gott und in dem Geiste, jedoch in Bezug auf die Dinge ebenfalls überall und nirgend. Wie aber ist dem Geiste Mannichfaltigkeit beizulegen? Als reines Denken hat er Nichts gemein mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft; ginge er aus sich selber heraus, so würde Denken und Sein aus einander treten, er würde nicht mehr reines Denken sein; er ist einfach, untheilbar, durch und durch intelligibel, durch und durch denkend, und nicht nach und nach in der Abfolge, sondern aus und durch sich denkend; er gleicht einer Quelle, die ihr Wasser nicht aus sich heraus, sondern in Kreisbewegung immer wieder in sich zurückwirft. Auch schon die Seele als Lebensprincip ist unkörperlich und ein Seiendes, identisch in ihrem Wesen; einfach, unveränderlich, unleidentlich und ohne Wechsel, theilt sie sich doch in ihren Entwicklungen, ist ein Mittleres zwischen dem reinen Sein und dem Körper. Doch kann sie in Folge ihrer wahren Natur vom Körper sich ablösen; wie sie an den Körper sich gebunden hat, so vermag sie auch von ihm sich zu befreien, indem sie von aller körperlichen Affektion sich zurückzieht. Daher der doppelte Tod, der natürliche und der durch Erhebung der Seele zum Geiste bewirkte. Die Seele selber aber kann nicht sterben, sie ist ihrer Wesenheit nach Leben und unleidentlich, das Leiden immer nur im Körper und was wir Tod nennen, Theilnahme an den leidentlichen Zuständen des Körpers. Sympathetische Nachwirkung derselben kann auch nach der Trennung vom Körper statt finden, und die Hinneigung dazu bewirkt die Verbindung mit einem ihr entsprechenden Körper. So soll sie je nach dem Maße ihrer Reinheit oder jener Hinneigung

in einen ätherischen oder sonnenhaften oder mondhaften Körper übergehn. Die Vereinigung mit dem Körper kann aber keine räumliche sein, sondern nur durch Verähnlichung statt finden, und dazu bedarf es der Vermittelung, die sich in der immateriellen Form findet, wodurch der bloße formlose Stoff zum Körper wird. Die Seele denkt im Nacheinander, in der Zeitform, bedarf daher der denkenden Vermittelung, deren der über die Zeitform erhabene Geist nicht bedarf; der höchste und reinste Theil der Seele jedoch ist der Geist; zu ihm vermag sie sich zu erheben. Mit großer Ausführlichkeit wird der Unterschied des körperlichen und unkörperlichen Seins entwickelt und gezeigt, daß letzteres nur im Selbstbewußtsein ergriffen werden könne. Das Unkörperliche, Intelligibele, einfach und untheilbar, hat Nichts mit räumlichen Bestimmungen gemein, und wenn man sagt daß die Seele den Körper umfasse, sich in ihm verbreite und theile, so darf das nicht räumlich, sondern nur als Wirkung ihrer Kraft verstanden werden, — wie dann ganz im Sinne Plotins ausgeführt wird. Einige Abweichungen von dessen Lehre, die in dunklen Stellen des Proklus und Damascius dem Porphyrins zugeschrieben werden²⁸⁵⁾, scheinen mehr den Ausdruck als den Inhalt zu betreffen und nicht als Ueberleitung zu der demnächstigen Triadenlehre betrachtet werden zu können.

Einen ähnlichen Zweck, die Theorie des Plotinus nicht sowohl zu erweitern und wesentlich zu modificiren, als vielmehr in sie einzuleiten und sie zu verdeutlichen, hatte wahrscheinlich auch Porphyrins' Abhandlung von der Seele, aus welcher wir bei Stobäus einige Bruchstücke finden²⁸⁶⁾. Sie handelte und zwar theilweise historisch-kritisch, von den verschiedenen Seelenvermögen. Er unterscheidet die Annahme von Theilen und die von Vermögen der Seele, sofern erstere ein in der der Seele zu Grunde liegenden Einheit gesondertes, wenn auch etwa harmonisch zusammengehaltenes und irgendwie räumlich verschiedenes Mannichfaltiges voraussetze, die andere

285) f. Vacherot p. 37 ff. Simon 118 ff. Zeller 852, 1.

286) Stob. Ecl. I, 832 sqq. vgl. Simon p. 149 ff. Vacherot 43 ff. Zeller 855 ff.

dagegen die Verschiedenheit ins raumlose Denken verlege, so daß letztere die Einfachheit des Seelenwesens festzuhalten vermöge. Die verschiedenen Vermögen werden auf die verschiedenen Sphären zurückgeführt, innerhalb deren es wirkt: die des reinen Denkens, des vermittelnden Denkens, der vegetativen Keimkraft und der Schattenbildlichkeit des materiellen Daseins. Indem also Porphyrus die Annahme von Seelenvermögen sich aneignet, will er doch nicht zugeben daß zwei wesentlich verschiedene Fähigkeiten, wie das Sinnenvermögen (*τὸ αἰσθητικόν*) und der ohne Werkzeuge wirkende Geist auf ein und dieselbe Wesenheit zurückzuführen seien. Man sieht wie er im Einklang mit Plotin Seele und Geist sondern mußte, so daß er auch gleichwie dieser, die aristotelische Erklärung, die Seele sei eine Entelchie, sich nicht aneignen konnte. Bestimmter aber noch als bei Plotin muß bei Porphyrus die Richtung der Philosophie auf das Seelenheil als ihren Endzweck, hervorgetreten sein, wie ersichtlich aus der Schrift über Enthaltung von Fleischspeisen, dem Leben des Pythagoras, dem Briefe an die Marcella u. a. ²⁸⁷⁾, gleichwie aus jener Einleitung. So faßt er die Selbsterkenntniß von ihrer auf das Erkennen und sittliche Handeln bezüglichen Seite. So betrachtet er die sogenannten politischen, die Affekte mäßigenden Tugenden als nothwendige Vorstufe zu den gleichnamigen reinigenden oder theoretischen, vom Einfluß der körperlichen Zustände ablösenden, zur Verähnlichung Gottes hinführenden Tugenden. Die Selbsterkenntniß soll zur Anerkennung unsrer ursprünglich reinen Wesenheit und zum Insichleben und dadurch zur Ablösung von den körperlichen Einflüssen leiten. Wie die Quellen der Lust- und Unlustempfindungen, die Sinne, — die Einbildungskraft und das Gedächtniß verderben, Leidenschaften erzeugen, und von unsrer wahren Wesenheit uns ablenken und dem Körper verknechten, wird sehr eindringlich in der Schrift über Enthaltung von Fleischspeisen nachgewiesen und auch anderweitig in dem Sinne strenger Askese von ihm durch-

287) vgl. d. Bruchstücke aus der Schrift *περὶ τῆς ἐκ λογίων ἐπιλοσσοφίας*, b. Eusob. Pr. Ev. IV, 7. 8. XIV, 10. 741, d. — Ueber die Ethik des Porphyrus s. Vachonot p. 49 ff. Simon 161 ff. Zeller 860 ff.

geführt. Doch auch die reinigenden Tugenden sind wiederum nur Vorstufe zur Erkenntniß des wahren Seins. Zwar auch auf dieser höheren Stufe treten die verschiedenen Richtungen, entsprechend denen der politischen und reinigenden Tugenden aus einander, sind jedoch auf den Geist und auf Beschaulichkeit gerichtet; und so führen sie denn endlich zu den gleichfalls vier idealen Tugenden der Vollkommenheit. Sie endlich sind die letzte Vorstufe zur Erhebung der Anschauung des Vaters der Götter. Man sieht wie eine stufenweis fortschreitende Ablösung der Seele von der Sinnlichkeit und Erhebung zum reinen Geist durch diese Abfolge der Tugenden bezeichnet werden soll. Dazu mußte Freiheit der Selbstbestimmung vorausgesetzt werden, die Porphyrius in einer an einen gewissen Chrysaorios gerichteten Schrift, durch Ausgang von der platonischen Lehre von der Wahl der Lebenslose (Rep. X, 616 sqq.) festzustellen sucht²⁸⁸). Gleichwie Plotin hat Porphyrius den Glauben der Vielgötterei und den Kultus derselben mit seiner philosophischen Theorie zu einigen gesucht; hatte ja das Reich der Geister Raum genug für übermenschliche Wesen, und ließen ja Opfer- und Bilderdienst so wie Gebet zu diesen oder jenen Gottheiten durch die Lehre von den sympathetischen Wechselbeziehungen in allen Schichten jenes Reiches und von den verschiedenen Stufen der Erhebung zu demselben verständlich genug sich erklären; auch Porphyrius scheint ohngleich umfassender als Plotinus in solche Erklärungen und in Deutung der verschiedenen göttlichen Wesenheiten, auch des Orients, eingegangen zu sein. Dabei aber verläugnet er eine reinere geistige Auffassung keinesweges; in der Gotteserkenntniß und der frommen, gottähnlichen Gesinnung besteht ihm die wahre Gottesverehrung: in schweigender Andacht und heiligen Gedanken soll sie sich bewähren; unser Gebet soll lediglich auf Das sich beziehen was die Götter selber sind und wollen, auf das Gute. — In seinem Briefe an den ägyptischen Priester Anebo spricht er Fragen und Zweifel aus, welche zeigen wie weit er über den Volksglauben sich erhoben und wie frei von der aber-

288) s. das Verzeichn. b. Stob. II, 366—394.

teuerlichen theurgischen Schwindel seiner nächsten Nachfolger sich erhalten hatte²⁸⁹). Aber wie entschieden er auch die versinnlichten Vorstellungen von den Gottheiten und unsren Verhältnissen zu ihnen zurückweist, so fällt er doch in seinem Glauben an Astrologie, Mantik und Magie, vorzüglich aber in seiner weit ausgeführten Dämonologie, der Richtung des Zeitalters wiederum anheim. Die dämonischen Mittelwesen, gute und böse, scheinen zur Ausfüllung der Lücken dienen zu sollen, welche seine geistigere Auffassung der Götterwelt in der Vorstellung derselben gelassen hatte.

Wohl hätte Porphyrus seiner innersten Gesinnung nach zum christlichen Glauben übergehn können, und doch war er ein eifriger Gegner desselben, freilich keiner der frivolen späteren Richtung. Seine oft genug genannte und geschmähte aber selten durch bestimmte Mittheilungen charakterisirte Schrift²⁹⁰) scheint vorzüglich scheinbare Widersprüche in den heiligen Schriften hervorgehoben zu haben, so vamentlich über die Authenticität der Wahrsagungen Daniels. Des Erlösers Tugenden und seine erhabene Persönlichkeit erkannte er vollkommen an; nur die Gottheit Christi bestritt er. Vor Allem aber konnte sein Griechenstolz dem einfachen Christenglauben sich nicht beugen, seine Gewöhnung an hochfliegende und weitgreifende Speculation in demselben nicht Befriedigung finden.

Wenngleich Porphyrus oft genug die Grenzen des Wißbaren überschritt und sich freute Anknüpfungspunkte für seine Ueberzeugungen bei den Juden, Essenern, Brahmanen, Magiern, Chaldäern und selbst bei den Aegyptern zu finden: wie besonnen und kritisch verfährt er doch im Vergleich mit seinen Nachfolgern. In seinen sinnreichen, wenngleich kühnen Deutungen griechischer Mythen, wie er sie in den erhaltenen Schriften vom Styz und von der Höhle der Nymphen übt, liegt ihm nur daran tiefere Gedanken als der Dichtung zu Grunde liegend nachzuweisen; der von ihm allerdings ohngleich mehr hineingelegte als darin gefundene geheime Sinn derselben, nicht die daran geknüpften sinnlichen Vorstellungen

289) s. Simon 176 ff. Zeller 865 ff.

290) Simon p. 180. Zeller 876.

und Gebräuche haben Werth für ihn. Er verhält sich zum Polytheismus als philosophischer Forscher, nicht als Bekenner, und scharf genug hat er gegen gedankenlosen Glauben und Priestertrug, besonders in dem vorher angeführten Briefe, Kritik geübt. Es fiel ihm nicht ein Neubelebung des Polytheismus dem vordringenden Christenthum als Damm entgegenzusetzen zu wollen; es sollte dasselbe theils durch Philosophie theils durch ästhetische Reinigung der Gesinnung, also in letzterer Beziehung durch die eigenen Waffen der Christen, bekämpft werden. Ebendarum hat er auch, so viel wir irgend wissen, an Neugestaltung des Heidenthums, durch harmonische Verbindung seiner verschiedenen Richtungen, sich nicht versucht; sein kritischer Sinn würde sich dagegen gesträubt haben.

3. Wie ganz anders seine nächsten Nachfolger! Anstatt in der Glaubensbedürftigkeit, die das ganze Zeitalter kennzeichnet, mit Plotin und Porphyrius in die Tiefen theosophischer Spekulation sich zu versenken, wollten sie im Haß gegen das Christenthum, aus den morschen Trümmern orientalischer und occidentalischer Mythologie und den ihnen entsprechenden Kultusweisen ein neues Gebäude polytheistischer Glaubenslehre zusammenfügen. Sie mochten einsehn die Glaubenszuversicht und Treue der Christen durch Spekulation nicht erreichen zu können, und sich fragen, welcher Ergänzung diese fähig und bedürftig sei. Das Christenthum hat eine historische Basis; wie also wenn man zurückgriffe in die Fülle mythischer Ueberlieferungen? ihnen das Anstößige sinnlicher und physischer Auffassung entzöge, ihnen den Geist der neuen Philosophie einhauchte und die Widersprüche innerhalb derselben durch das elastische Band spiritualistischer Auslegungen beseitigte? Man wollte nicht mehr blos für die Schule und innerhalb derselben philosophiren; dem Polytheismus sollte zugleich durch Vergeistigung desselben und durch Anschluß an die Volksvorstellungen der Sieg über das Christenthum errungen werden. Daß aber nur die Kraft des eignen Glaubens Glauben zu wecken und zu befestigen vermag, ließ man bei diesen Restaurationsversuchen außer Acht. Woran glaubten diese neuen Propheten des Heidenthums? nicht an das was sie herstellen wollten, sondern nur an ihre eignen Ausdentum-

gen desselben, und diese lagen theils weit über dem Horizont des Volkes, theils waren sie zu willkürlich, schillernd und unter einander streitend als daß sie auch den Gebildeteren Zustimmung, geschweige denn lebendigen Glauben, hätten abgewinnen können. Das Schauprägen, der erkünstelte Ernst, womit man den Kultus der alten Götter neu zu beleben versuchte, mochte die für das Christenthum noch nicht gewonnene Masse augenblicklich ergreifen, aber der neue Geist, den man ihm einhauchen wollte, blieb ihr verborgen und sie versinnlichte sich wiederum in gewohnter Weise Mythen und Kultus. Wie der Christenglaube dem Seelenbedürfniß eine ohugleich dauerndere Befriedigung gewähre, mußte Vielen klar werden.

Als Urheber solcher Versuche das Heidenthum herzustellen dürfen wir wohl den Jamblichus aus Chalkis in Cölesyrien bezeichnen. Er hatte Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, und später diesen selber gehört. Wann er geboren, wann gestorben war, sagt uns sein begeisterter Biograph Eunapius nicht, auch nicht was er gelehrt habe, wie viel er auch von seinen Wunderthaten zu berichten weiß; wahrscheinlich aber lehrte er in Alexandria und abwechselnd in Kleinasien, und starb unter Konstantin d. Gr., bevor dieser noch seinen Schüler Sopater hatte hinrichten lassen. Die an ihn gerichteten, dem Kaiser Julian zugeschriebenen Briefe sind aller Wahrscheinlichkeit nach untergeschoben. Daß er in der Kunst zu schreiben dem Porphyrius weit nachstand, vermag auch Eunapius nicht in Abrede zu stellen und doch werden einige sehr gering-schätzige Aeußerungen über seine Lehren von ihm angeführt²⁹¹). In der Philosophie war er bemüht durch die willkürlichsten Sonderungen und Unterscheidungen das Reich des Intelligibelen auszubauen und zu erweitern. Sichtbare und unsichtbare, innerweltliche und außerweltliche Götter waren schon früher unterschieden worden; jetzt wird mit Hülfe orientalischer, besonders chaldäischer Mythologie, worüber Jamblichus ein Werk von mehr als acht und zwanzig Büchern verfaßt hatte, eine große Anzahl beider aufgeführt; von der einen unaussprechlichen Einheit eine zweite (τὸ

291) Simon II, 190 ff. und Zeller S. 877, 1.

ἐνλὺς ἐν), als Vermittelung zwischen jener und der Vielheit, oder der Zweiheit des Begrenzten und Unbegrenzten, des Einen und Vielen, unterschieden, und diese Gegensätze werden als zwei besondern Wesenheiten zugleich mit der zweiten Einheit, als die dem schlechthin Unbedingten untergeordnete intelligibele Dreiheit bezeichnet. In diesem (zweiten) Eins und um dasselbe herum soll das Intelligibele, wenn man so sagen darf, verweilend sein (οδοῶται); wie aber im Unterschiede von der obersten undenkbaren Einheit, erkennbar, darüber konnte er sich natürlich nur höchst dunkel aussprechen; und ebenso über die Abwehr aller Vielheit innerhalb dieser Trias. Die populäre Bezeichnung der der absoluten Einheit untergeordneten Dreiheit, als Vater, Kraft und Geist, oder als Dasein (ὑπαρξίς). Vermögen des Daseins und Denken oder Energie des Vermögens, können die Dunkelheit natürlich nicht aufhellen. Auch jedes Glied dieser Dreiheit mußte wiederum neue Triaden erzeugen. Von der intelligibelen Welt (κόσμος νοητός) und den intelligibelen Göttern unterschied er dann intellektuelle Welt und Götter (κ. νοερός) und ließ auch letztern eine Gliederung nach Triaden zu Theil werden, deren erste den Geist, die das göttliche Leben erzeugende Kraft und den Demiurgos umfaßt. Sie soll sich durch fernere Theilung der beiden ersten Glieder zur Siebenzahl erweitern. Auch die dritte Klasse der überweltlichen Götter, die seelischen, mußten sich der Triadeneintheilung fügen. Nicht minder die innerweltlichen Götter, d. h. die Klasse der Götter, Engel, Dämonen und Heroen. Anwendung pythagorischer Zahlenlehre bot ihm für diese Theilungen ein willkommenes Regulativ an, und je weiter er sie führte, um so mehr Stoff gewann er für Aufführung des von ihm beabsichtigten Pantheons. Für uns mag das Bisherige genügen, zumal man sich hier auf schlüpfrigem historischen Boden findet, da die wahrscheinlich sehr unklaren Distinktionen des Jamblichus größtentheils durch ähnliche Dunkelmänner uns wiedergegeben werden, durch Proklus und Damascius²⁹²). Die Herrlichkeit der pythagorischen

292) Simon hat in seinem ziemlich ausführlichen Bericht (II, 196 ff.)

Zahlenlehre preist Jamblichus in den ihr gewidmeten und uns erhaltenen Schriften mehr als daß er sie methodisch zu entwickeln unternommen hätte²⁹³). Sie soll vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen überleiten, den Geist reinigen, der Naturwissenschaft, Ethik und Politik zur Grundlage dienen, vorausgesetzt daß sie zum Wesen der intelligibelen Zahlen und Figuren vordringe. Die Zahlen sind ihm für sich bestehende, das Begrenzte und Unbegrenzte, das Ungetheilte und die der Körperwelt einwohnenden Formen vermittelnde Wesenheiten. Wie sie der Hauptordnung, ohne Störung derselben, sich einordnen, wie sie unbeweglich und doch auch die Ideen und Seelen Zahlen sein sollen, sind Fragen, deren Beantwortung der fahrige Geist des Jamblichus schwerlich sonderlich sich hat angelegen sein lassen. Wir übergehen was sonst noch von der höchsten Einheit und der intelligibelen Materie als Ursache der Vielheit, von der mystischen Bedeutung der Zahlen und ihrer Beziehung zu den Göttern bei Jamblichus sich findet, und ebenso was aus der Physik und Seelenlehre in Bruchstücken seiner Schriften uns erhalten ist. Nur sei noch erwähnt daß er den Seelen eine ohngleich bescheidenere Stellung anweist als Plotin und Porphyrius; daher er auch die Hilfsbedürftigkeit derselben zur Reinigung und Erhebung ohngleich bestimmter anerkennt und die höhere Tugend als die priesterliche bezeichnet. Man könnte hier eine Annäherung an die christliche Lehre bei ihm vermuthen; und doch wie verschieden sind die Mittel, die er zur Erlangung des Seelenheils empfiehlt. Allerdings preist auch er die Kraft des Gebetes und sucht zu erklären, wie die Götter ohne Sinnenwerkzeuge es zu hören ver-

fast ausschließlich an Proclus sich gehalten, Zeller S. 881 ff. dessen Angaben durch betreffende Stellen des Damascius wesentlich ergänzt.

293) *Jamblichi de vita Pythagorica* lib. ed. Kiessling 1815 sq. ed. Westermann (Diogenes Laërtius ed. Cohet 1850), *adhortatio ad philosophiam* ed. Kiessling 1813, *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος* ed. Villosion (Anecd. graeca II, 1781) *Theologumena arithmetica* ed. Ast 1817, die wahrscheinlich auch dem Jamblichus gehören.

möchten, aber das Hauptgewicht legt seine Schule, ohne Zweifel im Einklang mit ihm, auf äußere Mittel, um des Verkehrs mit den Göttern und ihrer Hülfe sich zu versichern. Nicht durch das Denken, sondern durch geheimnißvolle über das Denken hinausreichende Werke und durch den Göttern bekannte, wenn auch vom Theurgen nicht verstandene Zeichen soll der Zweck erreicht werden. Wie sollte, sagte man, die allgegenwärtige Gottheit sich nicht offenbaren können, wie und wo sie will? Zwar wirkt die Theurgie nicht auf die Gottheit, sondern nur auf den Theurgen selbst, aber da er in seiner Einheit mit der Gottheit handelt, so wirkt die Gottheit durch ihn; die Zeichen deren er sich bedient, sind heilige Symbole, wie selbst barbarische und sinnlose Götternamen, die reinigend und weihend auf die Seele des Menschen wirken und sie für die heilbringenden Erweisungen der Gottheit empfänglich machen sollen. In ähnlichem Sinne werden die Sühnungen gefaßt, die Weissagungen nicht auf natürliche Ursachen sondern auf Erleuchtung gottesgebener Seelen, die übernatürliche Wirkung der Opfer auf Herableitung höherer Kräfte zurückgeführt. Zu Grunde liegt die Voraussetzung daß man zu den immateriellen Kräften nur durch Vermittelung der im Stoffe wirkenden Kräfte sich zu erheben, nur von den sichtbaren zu den unsichtbaren Göttern aufzusteigen vermöge. Die theurgische Kunst soll lehren, welche Stoffe den Göttern überhaupt und jedem Gotte insbesondere verwandt, und so die Mittel anweisen um zur Gemeinschaft mit ihnen zu gelangen. Sie wird aber auf unmittelbare göttliche Erleuchtung zurückgeführt und daher den Theurgen und Priestern eine ohngleich höhere Stelle als den Philosophen zugestanden. Die gegen den vorher erwähnten kritischen Brief des Porphyrius unter dem Namen eines Priesters Abammon gerichtete Schrift, welche das hier zunächst Hervorgehobene ausführlich erörtert²⁹⁴), versucht sich auch an einer Lehre von den obersten Principien und führt sie von den unsichtbaren Göttern zu den sichtbaren und diese in absteigender Reihe bis zu den Dämonen und Heroen durch, welchen sie die Seelen unterordnet.

294) de Mysteriis libri ad. G. Parthey 1857.

und weist die unterscheidenden Merkmale der verschiedenen Klassen, die Form und den Stoff, in welchen sie zur Erscheinung gelangen und ihre Wirkungen nach, wie wenn sie zur Vergleichung gegenwärtig gewesen. Die Annahme von vernunftlosen und bösen Dämonen, neben den guten, dient dem Vf. zu Erklärung der Zauberei und falscher Wahrsagung, so wie trügerischer Erscheinungen und verfehlter theurgischer Versuche. Einzelne Abweichungen von den anderweitig überlieferten Annahmen des Jamblichus ließen sich ganz wohl auf die Elasticität der ganzen Theorie zurückführen, auch wenn er selber Verfasser der Schrift wäre; doch scheint es wahrscheinlicher zu sein, daß sie einem seiner Nachfolger gehörte. Unter seinen Schülern werden Aedesius, Chrysanthius, Maximus und Eusebius genannt, doch weiß ihr Biograph, Eunapius, fast nur von ihren theurgischen Thaten, nicht von ihren Lehren zu berichten.

4. Wie wenig aber solche Bestrebungen den Polytheismus oder wie man es zu bezeichnen liebt, das Hellenenthum, neu zu beleben und dem vordringenden Christenthum entgegen zu stellen vermochten, doch gelang es ihnen durch eigenthümliche Fügung der Verhältnisse einen Kaiser und zwar einen in mehr als einer Beziehung ausgezeichneten Kaiser für sich zu gewinnen, nachdem schon mehrere Generationen hindurch das Christenthum so gut wie Staatsreligion geworden war. Julian²⁹⁵) im Christenthum geboren (im J. 331 od. 332) und erzogen, augenscheinlich vertraut mit den Urkunden desselben, trat, sobald er zur Krone gelangt war, als entschiedener Beschützer und Vertheidiger des sogenannten Hellenenthums auf. Die inneren Streitigkeiten in der Kirche, die erbitterten Kämpfe zwischen den Arianern und Orthodoxen, Donatisten und Valentianern, die wachsende Herrschsucht der Bischöfe und ihre Einnischung in die Staatsangelegenheiten, mögen schon früh dem christlichen Glauben ihn entfremdet haben; mehr noch die während des Auf-

295) vgl. außer den bekannten Schriften von A. Reander (1812) und D. F. Strauß (1847), Gibbon history of the decline and fall of the R. Emp. III, 144 sqq. Lips. u. die ausführlichen zwei Capitel b. Simon II, 275—368.

enthalt in Athen und anderen Orten griechischer Kultur und Wissenschaft, mit der ganzen Liebe seines enthusiastischen Gemüths ergriffene Philosophie. Den Vertretern derselben konnte er vertrauensvoll sich hingeben, während er fürchten mußte, ihm sich nähernde Christen möchten geheime Werkzeuge der ihn bedrohenden Nachstellungen seines Oheims, Kaiser Konstantius, des Mörders seines Bruders, sein. Selbst wenn er kritischeren Sinnes gewesen wäre, würden die phantastischen Formen, mit welchen Iamblichus und seine Schule die plotinischen Lehren umkleidet hatten, ihn schwerlich abgestoßen haben; das den kühnen Geist des jungen Prinzen fesselnde Grundgebäude war geblieben und der willkürliche Ausbau desselben geeignet in ihm die Hoffnung zu nähren dereinst das neue hellenische Pantheon der christlichen Kirche entgegenstellen zu können. Wann solche hochfliegende Pläne in ihm erwacht seien, läßt sich schwerlich bestimmen; jedoch sobald er zum Cäsar ernannt, durch seine siegreichen Feldzüge in Gallien der Vormundschaft des Kaisers sich entzogen und gegen dessen Gewaltthaten sich gekümmert hatte, nahm er an den öffentlichen Opfern Theil und war damit vom Christenthum offenkundig abgefallen. Daß er dann, nach dem Tode des Konstantius im J. 361 zum kaiserlichen Throne gelangt, wie weise und mild er auch im Uebrigen herrschte, nicht sowohl durch Gewalt als durch List das Christenthum zu beseitigen suchte, begreift sich einigermaßen nach der Voraussetzung, daß er diese allen übrigen feindlich entgegentretende Religion mit der von ihm beabsichtigten Verwirklichung einer die Kulte der Götter aller verschiedenen Völker in sich begreifenden philosophischen Allreligion für schlechthin unverträglich halten mußte; die die Verehrung des einzigen wahren Gottes, im Gegensatz gegen allen heidnischen Götterdienst, festhaltenden Juden und Christen schlossen von einer solchen heidnischen Mischreligion sich selber aus, oder mußten vielmehr feindlich ihr entgegentreten. Nur durch ihre Beseitigung konnte Julianus hoffen seinen Zweck zu erreichen. Doch war das Judenthum bereits machtlos; seine Verfolgungen waren daher auch nur gegen das Christenthum gerichtet. Wie tief der christliche Glaube ins Volksbewußtsein eingedrungen war und wie alle seine Versuche

durch enthusiastische Reden und Glanz der religiösen Funktionen die Massen für das Kunstprodukt des neuen Glaubens zu gewinnen, erfolglos blieben, empfand er selber noch während der kurzen Dauer seiner Regierung. Sein glorreicher Tod im Perserkriege (363) ersparte ihm noch schmerzlichere Enttäuschungen und wahrscheinlich zugleich der Welt das Schauspiel eines blutigen Religionskrieges, dessen Ende ohne Zweifel der gänzliche Sieg des Christenthums und in Folge desselben eine Verfolgung des Heidenthums gewesen sein würde, ohngleich grausamer als die welche schon nach Julians unglücklichem Versuche es wiederum zur Staatsreligion zu erheben, eingetreten ist. Wie hätte auch Julianus' Glaubenseifer für Das entzünden können was er herzustellen beabsichtigte? Ueber Liebe zu einem die Phantasie ansprechenden Geisterreiche und über Hoffnung durch magische und theurgische Mittel des Verkehrs mit ihm theilhaft zu werden, ging sein eigener Glaube nicht hinaus. Seine Ausdeutungen der verschiedenen Gottheiten und ihres Kultus wurzelten in Vorstellungen, die dem Verstandniß des Volkes sich gänzlich entzogen; wie hätte sein Gewebe abstruser Vorstellungen glaubens- und heilsbedürftige Seelen ergreifen können, zumal auch das Gepräge selbsterzeugter und selbsterlebter Gedanken und Anschauungen, gleichwie eine sie tief durchdringende Einheit ihnen fehlte. Haben seine Briefe und Reden²⁹⁶) auch ein bedeutendes psychologisches und Zeitinteresse, indem sie einen edlen und mannichfach begabten Geist uns veranschaulichen, der von einer durch klares Nachdenken nicht gezügelten lebhaften Phantasie beherrscht, an dem unglücklichen Unternehmen sich versuchte, durch Wiederherstellung des Abgelebten in den Lauf der Geschichte einzugreifen, — wissenschaftliche Bedeutung haben seine Schriften nicht; sie bewegen sich ohne selbsteigene Grundgedanken in den Formen seines göttlichen Jamblichus und ergänzen theilweise, wie namentlich seine Reden über die Sonne, unsre Kenntniß von der maglos willkürlichen Mythenerklärung der Schule, aus der er hervorgegangen war. Den Jamblichus selber hat er nicht mehr gehört, sondern statt des-

296) vgl. außer Simon (293) Vacherot II, 171 ff.

sen umgaben ihn die schwärmerischen Schüler desselben, wie Aetius, Maximus, Chrysanthius, Priscus und Eusebius. Bedeutender mag seine Streitschrift gegen das Christen- und Judenthum gewesen sein; wenigstens zeugen die auf uns gekommenen Bruchstücke derselben von guter Kenntniß der heiligen Bücher und hie und da auch von Kritik. Wie viel er von Andren, namentlich vom Porphyrius, entlehnte, aus dessen polemischer Schrift uns so Weniges erhalten ist, ohngleich weniger als aus der des Julianus, wissen wir freilich nicht. Noch weniger können wir auf Das eingehen was von seinem philosophischen Freunde Maximus berichtet wird und was von den Deklamationen eines zweiten, des Rhetors Libanius, erhalten ist. Die in dieser Zeit herrschende Willkür der Mythenerklärung spiegelt sich besonders in der Schrift des Sallustius über die Götter und die Welt (*περί θεῶν καὶ κόσμου*) ab, mag der Verfasser der bekannte Freund Julians oder ein späterer gewesen sein.

5. Unter Solchen, welche ohne Sinn für das Ursprüngliche und Eigenthümliche, platonische und aristotelische Lehre zur Unkenntlichkeit unter einander mischten, die ideale Welt Plotins zum Tummelplatz der grotesksten Göttergestalten der verschiedensten Nationen machten und durch Theurgie und andere Künste des Aberglaubens erweiterten, thut es wohl einem Manne zu begegnen, der mit der Klarheit und Schärfe eines unbenebelten Geistes sich in das Studium eines der beiden großen Philosophen der Vorzeit vertiefte. Ein solcher Mann war Themistius; seine, wie es heißt in der Jugend verfaßten und wider seinen Willen veröffentlichten Paraphrasen logischer und einiger andrer Schriften des Aristoteles sind ein wahres Muster solcher Art der Einführung in das Verständniß schwieriger Bücher und auch jetzt noch von großem Werth für die Auslegung derselben²⁹⁷). Freilich zeigt er auch so unabhängigen Geist, daß wir ihn kaum noch den Anhängern der Schule zuzählen dürfen. In seinen männlichen Jahren, die von der Regierung des

297) vgl. m. Abhandlung über die griechischen Kommentatoren des aristotelischen Organons a. a. O. (282).

Konstantinus bis zu der des Theodosius sich erstrecken, war er mehr Redner und Staatsmann als Philosoph. Doch dürfen wir nicht außer Acht lassen daß auch einige wirkliche Anhänger der Schule das Bedürfniß gefühlt zu haben scheinen, inmitten ihrer überfliegenden Theorien, durch das Studium der logischen Schriften des Aristoteles und zwar zunächst der Kategorien, sich zu ernütern; wie wenig es ihnen aber damit gelang, ersehen wir aus dem erhaltenen Buche des Dexippus²⁹⁸), und schwerlich war es dem Maximus besser ergangen. Bedeutender mögen des Alexandriners Olympiodorus Auslegungen aristotelischer Schriften oder Lehren gewesen sein. Andre wendeten sich lieber zur Auslegung des tiefsinnigen platonischen Timaeus, wie Theodorus.

6. Der Traum einen durch neuplatonische Ideen zusammengehaltenen und verklärten Glauben an die Allheit der Götter des Heidenthums zur Staatsreligion zu erheben war mit Julians Tode zerronnen. Die Philosophie mußte sich in die Schranken der Schule zurückziehn. Wie aber hätte sie auf fernere Ausbildung eines die verschiedenen philosophischen Hauptsysteme der Vorzeit und die verschiedenen Kultusweisen zur Einheit verbindenden Synkretismus verzichten, wie der Uebung magisch-theurgischer Künste sich begeben sollen! Werthwürdig daß die griechische Philosophie ihren Kreislauf beendigen sollte, wo der Aufbau von Systemen begonnen hatte. Freilich konnte nicht wie damals das glänzende Athen zur Gemeinschaft an einem unfassenden und reichen Geistesleben einladen; die Philosophie suchte und fand in dem vereinsamten Athen nur eine letzte Ruhestätte. Man pflegt zu sagen, die neuplatonische Schule sei von Alexandria nach Athen übergewandert, läßt jedoch außer Acht daß im dritten und vierten Jahrhundert Alexandria keinesweges ihr Hauptsitz, geschweige denn ihr einziger Sitz gewesen ist; wir finden sie nicht minder in verschiedenen Städten Kleinasiens, auf den Inseln und in Athen; von jenen und aus Aegypten mochte sie sich zurückziehn, um den Verfolgungen des Heidenthums sich zu

298) s. jene Abhandl. und die Auszüge in m. Schol. in Arist. p. 31. 39 sqq.

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

sen umgaben ihn die schwärmerischen Schüler desselben, wie Aetius, Maximus, Chrysanthius, Priscus und Eusebius. Bedeutender mag seine Streitschrift gegen das Christen- und Judenthum gewesen sein; wenigstens zeugen die auf uns gekommenen Bruchstücke derselben von guter Kenntniß der heiligen Bücher und hie und da auch von Kritik. Wie viel er von Andren, namentlich vom Porphyrus, entlehnte, aus dessen polemischer Schrift uns so Weniges erhalten ist, ohnleich weniger als aus der des Julianus, wissen wir freilich nicht. Noch weniger können wir auf Das eingehen was von seinem philosophischen Freunde Maximus berichtet wird und was von den Deklamationen eines zweiten, des Rhetors Libanius, erhalten ist. Die in dieser Zeit herrschende Willkür der Mythenerklärung spiegelt sich besonders in der Schrift des Sallustius über die Götter und die Welt (*περί θεῶν καὶ κόσμου*) ab, mag der Verfasser der bekannte Freund Julians oder ein späterer gewesen sein.

5. Unter Solchen, welche ohne Sinn für das Ursprüngliche und Eigenthümliche, platonische und aristotelische Lehre zur Unkenntlichkeit unter einander mischten, die ideale Welt Plotins zum Tummelplatz der grotesksten Göttergestalten der verschiedensten Nationen machten und durch Theurgie und andere Künste des Aberglaubens erweiterten, thut es wohl einem Manne zu begegnen, der mit der Klarheit und Schärfe eines unbenebelten Geistes sich in das Studium eines der beiden großen Philosophen der Vorzeit vertieft. Ein solcher Mann war Themistius; seine, wie es heißt in der Jugend verfaßten und wider seinen Willen veröffentlichten Paraphrasen logischer und einiger andrer Schriften des Aristoteles sind ein wahres Muster solcher Art der Einführung in das Verständniß schwieriger Bücher und auch jetzt noch von großem Werth für die Auslegung derselben²⁹⁷). Freilich zeigt er auch so unabhängigen Geist, daß wir ihn kaum noch den Anhängern der Schule zuzählen dürfen. In seinen männlichen Jahren, die von der Regierung des

297) vgl. m. Abhandlung über die griechischen Kommentatoren des aristotelischen Organons a. a. O. (282).

Konstantius bis zu der des Theodosius sich erstrecken, war er mehr Redner und Staatsmann als Philosoph. Doch dürfen wir nicht außer Acht lassen daß auch einige wirkliche Anhänger der Schule das Bedürfniß gefühlt zu haben scheinen, inmitten ihrer überfliegenden Theorien, durch das Studium der logischen Schriften des Aristoteles und zwar zunächst der Kategorien, sich zu ernüchtern; wie wenig es ihnen aber damit gelang, erschen wir aus dem erhaltenen Buche des Dexippus²⁹⁸), und schwerlich war es dem Maximus besser ergangen. Bedeutender mögen des Alexandriners Olympiodorus Auslegungen aristotelischer Schriften oder Lehren gewesen sein. Andre wendeten sich lieber zur Auslegung des tiefsinnigen platonischen Timaeus, wie Theodorus.

6. Der Traum einen durch neuplatonische Ideen zusammengehaltenen und verkärten Glauben an die Allheit der Götter des Heidenthums zur Staatsreligion zu erheben war mit Julians Tode zerronnen. Die Philosophie mußte sich in die Schranken der Schule zurückziehn. Wie aber hätte sie auf fernere Ausbildung eines die verschiedenen philosophischen Hauptsysteme der Vorzeit und die verschiedenen Kultusweisen zur Einheit verbindenden Synkretismus verzichtet, wie der Uebung magisch-theurgischer Künste sich begeben sollen! Merkwürdig daß die griechische Philosophie ihren Kreislauf beendigen sollte, wo der Aufbau von Systemen begonnen hatte. Freilich konnte nicht wie damals das glänzende Athen zur Gemeinschaft an einem umfassenden und reichen Geistesleben einladen; die Philosophie suchte und fand in dem vereinsamten Athen nur eine letzte Ruhestätte. Man pflegt zu sagen, die neuplatonische Schule sei von Alexandria nach Athen übergewandert, läßt jedoch außer Acht daß im dritten und vierten Jahrhundert Alexandria keinesweges ihr Hauptsitz, geschweige denn ihr einziger Sitz gewesen ist; wir finden sie nicht minder in verschiedenen Städten Kleinasiens, auf den Inseln und in Athen; von jenen und aus Aegypten mochte sie sich zurückziehen, um den Verfolgungen des Heidenthums sich zu

²⁹⁸) s. jene Abhandl. und die Auszüge in m. Schol. in Arist. p. 31. 39 sqq.

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

(Ζωτικός) Geistes gehöre, ist aus der Anführung bei Proklus nicht ersichtlich. Ohngleich weiter mußte Iamblichus in den Sonderungen gehn, um seine bunte und weitschichtige Götterwelt in die Triadenlehre einzupassen. Für die Durchführung der Triadenlehre einen logisch begrifflichen Anhalt zu gewinnen, scheint Theodorus von Asize versucht zu haben³⁰¹). Der ihm mit dem Porphyrius gemeinsamen oder von ihm bestimmter ausgesprochenen intelligibelen Dreiheit, die er als (das zweite) Eins bezeichnete, schloß er die intellektuelle Dreiheit des Seins, des Denkens und des Lebens an, und dieser wiederum die demiurgische Trias des Seienden, des Aus und der Quelle der Seelen, und theilte jedes dieser drei Glieder in ein Erstes, Mittleres und Letztes. In ähnlicher Weise unterschied er drei Seelen, die ursprüngliche, die allgemeine und die schlechthin getheilte oder Weltseele. Aus der ursprünglichen Dreitheilung war ihm nämlich eine Fünfstheilung geworden: das Unwesen, das Intelligibele, das Intellektuelle, das Demiurgische und Psychische. Proklus hält ihn hoch, höher aber noch seinen Lehrer Syrianus³⁰²), und freilich scheint dieser das Spiel begrifflicher Spaltungen noch ohngleich weiter geführt und zugleich in der Ausklügelung und Anwendung der mystischen Zahlenlehre den Theodorus übertroffen zu haben. Je willkürlicher die Begriffsspaltungen waren, um so leichter mußten neue Kombinationen sich ergeben. Syrianus meinte im platonischen Parmenides einen neuen Weisenden gefunden zu haben und preßte aus demselben die Fünfstheit des Eins, der göttlichen Welt, der Seele, der im Stoffe wirkenden Formen und die Materie heraus, unterschied dann in der göttlichen Welt das Intelligibele, das Intellektuelle und die überweltliche Seele; im Intelligibelen das lebende Wesen an sich (αὐτοζῶον), die Wesenheit und das Intelligibele. Als erstes Glied der intellektuellen Welt betrachtet er den Demiurgos oder Zeus, schließt diesem eine Dreiheit demiurgischer Kräfte an, welcher die Ideen als Urbilder angehören sollen, jedoch so daß sie ursprünglich dem In-

301) s. Zeller 904 ff. vgl. Simon II, 243 ff.

302) vgl. Simon 379 ff. Vacherot 201 ff. Zeller 901 ff.

sang des Wissens, an haarspaltendem Scharfsinn und Kühnheit der Auslegung und Mythendeutung unbezweifelt überlegen. In Byzanz etwa 412 geboren, starb er in Athen 485. Bevor er dem Plutarch und Syrian sich angeschlossen, war er von dem Alexandriner Olympiodorus, der die wesentliche Uebereinstimmung der platonischen und aristotelischen Lehren nachzuweisen bestrebt war, in das Studium der letzteren eingeführt worden. Sein Biograph Marius schildert die Strenge seiner Lebensweise, seine gewissenhafte Beobachtung der religiösen Satzungen und Gebräuche, auch der der Aegyptier und Chaldäer (er war nicht minder Hoherpriester als Philosoph), seinen Eifer als Lehrer, das Vertrauen und die Verehrung die ihm überall zu Theil geworden, mit Begeisterung. Natürlich durfte es dem Gefeierten auch nicht an Wunderkraft fehlen. Von seinen zahlreichen Schriften sind uns sein Kommentar zum Timäus, zu einigen Büchern des platonischen Staats, seine platonische Theologie, seine theologischen Elemente (*στοιχείωσις θεολογική*) seine Auslegungen zum Parmenides und einigen andren platonischen Dialogen erhalten. Wir verdanken diesen Büchern manche werthvolle Mittheilungen aus für uns verlorenen Quellen; das Verständniß der platonischen Lehren und Dialoge wird durch sie nicht gefördert.

Die letzte Phase der neuplatonischen Philosophie, welche durch Proklus ihren Abschluß erhielt, war längst vorbereitet worden. Das Bestreben die große plotinische Triade weiter auszubauen, hatte schon Amelius und Porphyrus zu einigen, so weit jedoch aus den dunklen Anführungen ersichtlich, wenig erheblichen und vereinzelt Abweichungen von der ursprünglichen Lehre veranlaßt. So unterschied Amelius einen dreifachen Geist oder Demiurgos, den schlechthin seienden, den das Intelligibele besitzenden und den es schauenden; der erste soll lediglich durch seinen Willen, der zweite durch seinen Befehl, der dritte als handanlegender (*αὐτοργός*) Künstler schaffen, wogegen Porphyrus den Demiurgos auf den höheren Theil der Weltseele bezog. Was diesem oder dem Theodor von Asine von der Unterscheidung eines wesenhaften (*οὐσιώδης*), eines intelligibelen (*νοετός*) und eines Leben schaffenden

(*κοινωνία*) Weisheit gehöre, ist aus der Anführung bei Proklus nicht ersichtlich. Ohngleich weiter mußte Iamblichus in den Sonderungen gehn, um seine bunte und weitschichtige Götterwelt in die Triadenlehre einzupassen. Für die Durchführung der Triadenlehre einen logisch begrifflichen Anhalt zu gewinnen, scheint Theodoros von Askar versucht zu haben³⁰¹). Der ihm mit dem Porphyrios gemeinsamen oder von ihm bestimmter ausgesprochenen intelligibelen Dreiheit, die er als (das zweite) Eins bezeichnete, schloß er die intellektuelle Dreiheit des Seins, des Denkens und des Lebens an, und dieser wiederum die demiurgische Trias des Seienden, des Aus und der Quelle der Seelen, und theilte jedes dieser drei Glieder in ein Erstes, Mittleres und Letztes. In ähnlicher Weise unterschied er drei Seelen, die ursprüngliche, die allgemeine und die schlechtthin getheilte oder Weltseele. Aus der ursprünglichen Dreitheilung war ihm nämlich eine Fünfteilung geworden: das Unwesen, das Intelligibele, das Intellektuelle, das Demiurgische und Psychische. Proklus hält ihn hoch, höher aber noch seinen Lehrer Syrianus³⁰²), und freilich scheint dieser das Spiel begrifflicher Spaltungen noch ohngleich weiter geführt und zugleich in der Ausklügelung und Anwendung der mystischen Zahlenlehre den Theodoros übertroffen zu haben. Je willkürlicher die Begriffsspaltungen waren, um so leichter mußten neue Kombinationen sich ergeben. Syrianus meinte im platonischen Parmenides einen neuen Kröschen gefunden zu haben und preßte aus demselben die Fünfteiligkeit des Eins, der göttlichen Welt, der Seele, der im Stoffe wirkenden Formen und die Materie heraus, unterschied dann in der göttlichen Welt das Intelligibele, das Intellektuelle und die überweltliche Seele; im Intelligibelen das lebende Wesen an sich (*αὐτοζώνον*), die Wesenheit und das Intelligibele. Als erstes Glied der intellektuellen Welt betrachtet er den Demiurgos oder Zeus, schließt diesem eine Dreiheit demiurgischer Kräfte an, welcher die Ideen als Urbilder angehören sollen, jedoch so daß sie ursprünglich dem In-

301) J. Zeller 904 ff. vgl. Simon II, 243 ff.

302) vgl. Simon 379 ff. Vagharot 201 ff. Zeller 901 ff.

telligibelen und nur abgeleiteter Weise dem Demiurgos einwohnten. Die pythagorische Vierzahl und Zehnzahl wurden zu Hülfe genommen um das Verhältniß scheinbar näher zu bestimmen: denn die Ideen sind ihm zugleich Zahlen und wirkende Kräfte, jedoch die Zahlen der Grund der demiurgischen Ideen. Von seiner mystischen Zahlenlehre finden sich nur Bruchstücke. Aus dem Demiurgos und einer der niedrigeren Kräfte wird dann die Seele abgeleitet. Hätte man diese Männer gefragt: wie aber kommt Ihr zu Eurem Wissen um die ganze Reihenfolge geistiger Wesenheiten, so hätten sie sich auf ihren Grundsatz berufen mögen, demzufolge jede niedere Stufe in eigenthümlicher Weise an allen höheren Theil habe, so daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, lückenlose Einsicht in die ganze Reihenfolge zu gewinnen. So aber näherte der Neuplatonismus mehr und mehr der Emanationslehre sich wiederum an, von der ihn fern zu halten Plotinus bestrbt gewesen war; während er die nothwendigen Voraussetzungen der Welt des Denkens und der Dinge regressiv hatte finden wollen, vermaßen sich seine Nachfolger progressiv die ganze Geisterwelt zu konstruiren; die ursprünglich rein geistig gefaßten Verhältnisse der Abfolge wurden auf die Weise immer mehr zu physischen Ausflüssen; hatte ja schon Syriannus das Geschlechtsverhältniß, ähnlich wie die Gnostiker, auf das Gebiet der intelligibelen Zahlen zurückgeführt.

Das fein gesponnene Gewebe logisch-mystischer Phantasien über die Geister- und Götterwelt zu seiner Vollendung zu führen, war Proklus in hohem Maße geeignet. Er hatte die Hauptrichtungen der neueren Durchführung plotinischer Lehren in sich vereinigt, hatte in das theurgische Götterpantheon des göttlichen Jamblichus und die Vorhallen dazu, orphische, chaldäische-ägyptische Theologie, Orakel und Spruchweisheit der Götter, eben so sich eingelebt, wie in die Triadentheorie des Theodorus und Syriannus, war in Aristoteles bewandert und kühn genug um die logischen Formen über alles Erfahrungsgebiet hinaus auf die Welt des Intelligibelen anzuwenden; was Aristoteles als Endpunkte bezeichnet hatte, wohin ihre Anwendung führen sollte, erweiterte er zum unermesslichen Gebiet ungehemmter logischer Bewegung. Doch auch

ihm war Aristoteles nur Vorhalle zur tieferen Erkenntniß, Plato ihr wahrer Prophet, vorausgesetzt daß man den Geheimjau seiner Dialogen, namentlich des Parmenides und Timäus, und ihre Uebereinstimmung mit orientalischer Theologie und neuplatonischer Triadenlehre mystagogisch sich eröffnet habe. Dazu kam seine außerordentliche Belesenheit in ächten und gefälschten Schriften, welcher wir die Kenntniß uns anderweitig unbekannter Bruchstücke aus beiden verdanken. Endlich übertraf er seine Vorgänger an grübelndem Scharfsinn und wahrscheinlich auch an Lebhaftigkeit der Phantasie, kraft welcher er seine Abstraktionen mit dem Schein der Realität bekleidete; er selber wenigstens bewegt sich unter ihnen mit der Sicherheit eines Traumwandlers; einem nüchternen Sinne freilich wird es schwer unter ihnen das Gleichgewicht zu behaupten und nicht vom Schwindel ergriffen zu werden.

In der Grundlegung seiner Triadenlehre³⁰³), die sich vorzüglich in seiner theologischen Einleitung findet, hält sich Proklus noch größtentheils an plotinischen Principien. Er geht davon aus daß jede Vielheit eine Einheit voraussetze und an ihr Theil habe, zwar so daß die Kraftfülle der Einheit unverändert dieselbe bleibe, jede Wirkung der Einheit daher kraft der Ähnlichkeit, mit ihr geeinigt sei, so daß jedes höhere Wesen durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurchgehe, zugleich jedoch jedes niedere von dem höhern sich unterscheide und zu ihm zurückstrebe. Danach unterscheidet er durchgehends die drei Momente, des Seins des Gewirkten in der Ursache, seines Heraustretens aus derselben und seiner Rückkehr zu ihr. Ferner folgert er daß je weiter entfernt von seiner Einheit, um so getheilter und unvollkommener das Sein werde, mithin die einfachsten Wesen die vollkommensten und kraftreichsten seien, und wiederum die einfachsten auch die allgemeinsten. In der un-

303) An die Stelle der sehr ausführlichen Analysen der Lehren des Proklus in den Werken von Vacherot (II, 210—383) und Simon (404—583) tritt bei Zeller (916—953) eine ohngelegentlich kürzere aber, ich glaube, präzisere. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine. Paris 1840, kenne ich nicht.

ermüdklichen Durchführung jener drei Momente geht auch Proklus von dem unbedingten Eins aus und bestimmt es der Hauptsache nach ähnlich wie Plotin, sucht aber dann sogleich eine Vermittelung zwischen dem schlechthin Unbegreiflichen, selbst nicht als allwirkende Ursache zu bezeichnenden, und der Welt des Intelligibelen, und statt mit Iamblichus ein zweites Urwesen anzunehmen, schiebt er eine Vielheit dem absoluten Eins verwandter Einheiten ein, als einheitsliche überwesentliche Zahlen, die kraft ihres Zueinanderseins wiederum zu einer Einheit sich vereinigen; doch sollen sie, ihren Bestimmtheiten nach von einander verschieden, dem absoluten Eins näher oder ferner stehn; und diese Einheiten sind ihm denn die höchsten Götter. Sie sind kraft ihrer Wirkungen erkennbar und Sitz der Vorsehung. Erst ihnen schließt sich das Gebiet des Intelligibelen an, und dann das des Intelligenten; die Kluft zwischen beiden soll durch das zugleich Intelligibele und Intelligente ausgefüllt werden; und diesen drei Gebieten sollen die Begriffe des Seins, des Lebens und des Denkens entsprechen, oder auch die der Wirklichkeit oder Güte, der Kraft und des Wissens; doch soll auch das Leben und Denken im Sein, in der Weise desselben, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, in je eigenthümlicher Weise, enthalten sein. Das Intelligibele selbst theilt sich dann in drei Triaden, deren erste die der Grenze, das Unbegrenzte und das Gemischte umfaßt; von der Grenze oder der Wirklichkeit (*παρά*) soll mit der unendlichen Kraft des Unbegrenzten das Sein gezengt, aus dem Unbegrenzten das intelligibele Princip der Materie, aus Grenze und Unbegrenztem zusammen das Gemischte oder die Wesenheit (*οὐσία*) sich ergeben und die zwei Bestandtheile desselben sollen auf allen Stufen des Seins (oder der Wesenheit?) sich wiederfinden. Die zweite intelligibele Dreiheit wird als intelligibeles Leben (*νοητὴ ζωὴ*) oder Ewigkeit bezeichnet; doch weiß als Glieder derselben Proklus nur wiederum die Grenze, das Unbegrenzte und das Leben, wenn auch wohl in abgeleitetem Sinn, anzugeben; diese Trias soll zur vorangegangenen sich verhalten wie die Vielheit zur Einheit. In der dritten, dem Geiste entsprechenden Dreiheit, erzeugt fortschreitend die Einheit eine von

ihr umfaßte ideelle Vielheit, d. h. die Welt der intelligibelen Ideen, das *αὐτοζῶον* des Timäus. Im Rückgang auf die allen drei Triaden zu Grunde liegende Eintheilung wird je das erste Glied derselben als Vater, das zweite als Kraft, das dritte als Denken bezeichnet, um auch so wiederum ein Band zwischen ihnen unter sich und zwischen ihnen und jener Grundeintheilung zu schlingen. Das intellektuel-intelligibile Gebiet, das der vervielfältigenden zengenden Kraft, wird den Göttern eingeräumt und eine zwiefache Klasse derselben unterschieden, die intelligibele des überhimmlischen Orts und die des Uranos: zu ersterer gehören die Urzahlen als Band zwischen der einheitlichen intelligibelen und der vielfachen intellektuellen Welt, mit den drei Gliedern des Eins, des Andren und des Seienden, aus denen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden konstruirt und sämtliche Urzahlen von den intellektuellen, seelischen u. a. unterschieden werden. Als zweite Trias folgt dann die der zusammenhaltenden Götter (*συνεπτικοί*), d. h. das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte; — der zweiten die dritte Trias der vollendenden Götter (*θεοὶ τελειουργοί*). Noch verwickelter ist die Konstruktion der nach jamblichischer Siebenzahl geordneten intellektuellen Götterordnungen. Doch umfassen die sieben Hebdomaden, welche Proklus herausklügelt, noch keinesweges die ganze Fülle göttlicher Wesen; ein guter Theil derselben wird dem psychischen Gebiete vorbehalten, und in ihm finden denn auch die griechischen Götter, nachdem sie theilweise schon in der intelligibelen Reihe aufgeführt waren, ihre gewissermaßen weltliche Stelle, wenngleich sie noch immer als überweltliche Wesen im Unterschiede von den innerweltlichen Theilgöttern und den mitten inne stehenden und beide Klassen verbindenden abgelösten Göttern (*ἀπόλυτοι θεοί*) gefaßt werden. Auch für Unterwerfung der Dämonen wird Sorge getragen.

Was wird durch dieses filagrammatische Netz von Verbindungen gewonnen? sie sollen die drei großen Principien des philosophischen Systems durch Stufen der Vermittelungen mit einander verbinden, ihnen befindlichen Klüfte ausfüllen, die im Voraus die ersten und Arten des Seins vorausge-

setzten Wechselbeziehungen bezeichnen. Wer möchte einem solchen Bestreben Achtung verweigern? Und doch muß man die darauf verwendete Geistesarbeit für eine unfruchtbare, ja verderbliche halten. Die Schwierigkeiten der Probleme, die noch Plotinus sorgfältig erörtert hatte, werden verschleiert, an die Stelle wirkender Ursachen und Wesenheiten treten todte Abstraktionen, welche bestimmt eine fortgehende Reihe zur Verbindung der drei Hauptstufen des Seins zu bilden und die Wechselbeziehungen unter ihnen zu bezeichnen, mit dem Scheine der Denknöthwendigkeit und Realität durch mystische Zahlenspiele und durch willkürliche Zurückführung auf die bunte Götterwelt des Orients und vorzüglich Griechenlands bekleidet werden mußten. So entstand statt eines philosophischen Lehrgebäudes ein phantastisches Lustgebilde, dessen verschlungene Räden die Neugierde reizen; und hat man sich durch das Labyrinth desselben hindurchgefunden und die so häufig auf verschiedenen Stufen wiederkehrenden gleichen Bezeichnungen und den Wechsel ihrer verschiedenen Bedeutungen sich gemerkt, so bedauert man mit Ueberdruß den übelberathenen Scharfsinn, der darauf verwendet worden ist. Ohne auf die psychologischen und ethischen Bestandtheile des Gebäudes³⁰⁴⁾ näher einzugehn, begnügen wir uns zu bemerken, daß das Uebermaß der Kühnheit der Konstruktion in das demüthige Bekenntniß sich auflöst, der Mensch, dessen Vermögen freier Selbstbestimmung und der Mißbrauch desselben als Grund alles Uebels, so entschieden hervorgehoben wird, vermöge doch nur durch fortgehende göttliche Beihülfe zur Wahrheit der Erkenntnisse wie zu sittlicher Wahlbestimmung zu gelangen, und jener Beihülfe nur durch religiöse Uebungen, Weihen und theurgische Herabziehung der göttlichen Kräfte ins irdische Leben sich versichert zu halten. Treut man sich seines an christliche Lehre streifenden Bekenntnisses, daß der Glaube höher stehe als das Wissen, so überzeugt man sich doch bald, wie fern dieser sein Glaube dem christlichen stand.

7. Wenn Damascius den Verfall der athenischen Schule auf die Unfähigkeit der Nachfolger des Proklus, Marinus und Isidorus, zu-

304) vgl. Simon II, 509 ff. Vacherot II, 355 ff. Zeller 936 ff.

enthaltts in Athen und anderen Orten griechischer Kultur und Wissenschaft, mit der ganzen Liebe seines enthusiastischen Gemüths ergriffene Philosophie. Den Vertretern derselben konnte er vertrauensvoll sich hingeben, während er fürchten mußte, ihn sich nähernde Christen möchten geheime Werkzeuge der ihn bedrohenden Nachstellungen seines Oheims, Kaiser Konstantius, des Mörders seines Bruders, sein. Selbst wenn er kritischeren Sinnes gewesen wäre, würden die phantastischen Formen, mit welchen Iamblichos und seine Schule die plotinischen Lehren umkleidet hatten, ihn schwerlich abgestoßen haben; das den lähnen Geist des jungen Prinzen fesselnde Grundgebäude war geblieben und der willkürliche Ausbau desselben geeignet in ihm die Hoffnung zu nähren dereinst das neue hellenische Pantheon der christlichen Kirche entgegenstellen zu können. Wam solche hochfliegende Pläne in ihm erwacht seien, läßt sich schwerlich bestimmen; jedoch sobald er zum Cäsar ernamt, durch seine siegreichen Feldzüge in Gallien der Vormundschaft des Kaisers sich entzogen und gegen dessen Gewaltthaten sich gesichert hatte, nahm er an den öffentlichen Opfern Theil und war damit vom Christenthum offenkundig abgefallen. Daß er dann, nach dem Tode des Konstantius im J. 361 zum kaiserlichen Throne gelangt, wie weise und mild er auch im Uebrigen herrschte, nicht sowohl durch Gewalt als durch List das Christenthum zu beseitigen suchte, begreift sich einigermaßen nach der Voraussetzung, daß er diese allen übrigen feindlich entgentretende Religion mit der von ihm beabsichtigten Verwirklichung einer die Kulte der Götter aller verschiedenen Völker in sich begreifenden philosophischen Allreligion für schlechthin unverträglich halten mußte; die die Verehrung des einigen wahren Gottes, im Gegensatz gegen allen heidnischen Götzendienst, festhaltenden Juden und Christen schlossen von einer solchen heidnischen Mischreligion sich selber aus, oder mußten vielmehr feindlich ihr entgentreten. Nur durch ihre Beseitigung konnte Julianus hoffen seinen Zweck zu erreichen. Doch war das Judenthum bereits machtlos; seine Verfolgungen waren daher auch nur gegen das Christenthum gerichtet. Wie tief der christliche Glaube ins Volksbewußtsein eingedrungen war und wie alle seine Versuche

durch enthusiastische Reden und Glanz der religiösen Funktionen die Massen für das Kunstprodukt des neuen Glaubens zu gewinnen, erfolglos blieben, empfand er selber noch während der kurzen Dauer seiner Regierung. Sein glorreicher Tod im Perserkriege (363) ersparte ihm noch schmerzlichere Enttäuschungen, und wahrscheinlich zugleich der Welt das Schauspiel eines blutigen Religionskrieges, dessen Ende ohne Zweifel der gänzliche Sieg des Christenthums und in Folge desselben eine Verfolgung des Heidenthums gewesen sein würde, ohngleich grausamer als die welche schon nach Julians unglücklichem Versuche es wiederum zur Staatsreligion zu erheben, eingetreten ist. Wie hätte auch Julianus' Glaubenseifer für Das entzünden können was er herzustellen beabsichtigte? Ueber Liebe zu einem die Phantasie ansprechenden Geisterreiche und über Hoffnung durch magische und theurgische Mittel des Verkehrs mit ihm theilhaft zu werden, ging sein eigener Glaube nicht hinaus. Seine Ausdeutungen der verschiedenen Gottheiten und ihres Kultus wurzelten in Vorstellungen, die dem Verständniß des Volkes sich gänzlich entzogen; wie hätte sein Gewebe abstruser Vorstellungen glaubens- und heilsbedürftige Seelen ergreifen können, zumal auch das Gepräge selbsterzeugter und selbsterlebter Gedanken und Anschauungen, gleichwie eine sie tief durchdringende Einheit ihnen fehlte. Haben seine Briefe und Reden²⁹⁶) auch ein bedeutendes psychologisches und Zeitinteresse, indem sie einen edlen und mannichfach begabten Geist uns veranschaulichen, der von einer durch klares Nachdenken nicht gezügelten lebhaften Phantasie beherrscht, an dem unglücklichen Unternehmen sich versuchte, durch Wiederherstellung des Abgelebten in den Lauf der Geschichte einzugreifen, — wissenschaftliche Bedeutung haben seine Schriften nicht; sie bewegen sich ohne selbsteigene Grundgedanken in den Formen seines göttlichen Jamblichus und ergänzen theilweise, wie namentlich seine Reden über die Sonne, unsre Kenntniß von der maßlos willkürlichen Mythenerklärung der Schule, aus der er hervorgegangen war. Den Jamblichus selber hat er nicht mehr gehört, sondern statt des-

296) vgl. außer Simon (293) Vacherot II, 171 ff. 2

Hilfsmittel zum richtigen Verständniß der von ihm kommentirten Bücher des Aristoteles und läßt sich oft, wo er fehlgreift, durch die von ihm angeführten Auslegungen Früherer kontrolliren³⁰⁹⁾. Sein gleichzeitiger christlicher Nebenbuhler, Johannes Philoponus, der leidenschaftliche Bekämpfer der aristotelischen und neuplatonischen Lehre von der Ewigkeit der Welt, steht ihm weit nach, außer etwa im Commentar zu den Büchern von der Seele. Und doch ist auch er noch ehrenwerth im Vergleich mit den ärmlichen Kommentatoren der späteren Zeit, die ihren Vorgängern nur das Unbedeutende ausgezogen, d. h. nur Sinn für das Triviale gehabt zu haben scheinen. Während das Christenthum im latinischen Mittelalter ein neues Licht der Forschung nach und nach anzündete, verflüchtete es im griechischen Orient in leblosem dogmatischen Formalismus, ohne bis ins fünfzehnte Jahrhundert von dem belebenden Hauch jener neuen Philosophie im geringsten berührt zu werden; da endlich zieht diese, für freilich nur kurze Zeit, Griechen in ihre Kreise. Der einzige griechische Kommentator des Aristoteles, bei dem ich Berücksichtigung der Philosophie des Mittelalters gefunden habe, gehört dem fünfzehnten Jahrhundert an. Selbst schätzbare Sammelwerke, wie das frühere des Johannes Stobäus, das spätere, die Bibliothek des Patriarchen Photius, im neunten Jahrhundert, scheinen sehr vereinzelt geblieben zu sein.

So erliegt denn die griechische Philosophie schon im sechsten Jahrhundert, man kann nicht eigentlich behaupten der Altersschwäche, eher möchte man sagen, einem tödtlichen Paroxysmus; denn die Kühnheit mit der sie in ihrem Jugendmuth an die Lösung der schwierigsten Probleme sich gewagt hatte, hat sie sich auch in ihrem Alter bewahrt; will sie ja die Richtungen der Bildung der ganzen damals bekannten Welt in sich vereinigen. Und allerdings hatte der griechische Geist den Veruf durch Sprache und Literatur neue Lebenskeime im absterbenden Orient zu wecken, aber je mehr die Konzentration und Selbständigkeit seiner Kraft abnahm jene ver-

309) vgl. m. Artikel über Simplicius in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology.

schiedenen Richtungen zu beherrschen und durch beseelende Einheit zu durchdringen, um so kühner erweiterte man die Kreise der beabsichtigten Weltphilosophie. Plotinus war der einzige in dieser letzten Periode der griechischen Philosophie, welcher unter den Anschauungsweisen des Orients die mit dem griechischen Geiste vereinbaren von den nicht damit vereinbaren zu unterscheiden und jene mit der ursprünglich griechischen Anschauungsweise zu verknüpfen wußte. Wie schmerzlich auch nach diesem letzten Aufblühen des griechischen Geistes, ihn mit Verleugnung seiner ursprünglichen Klarheit, im trüben Dunstkreise verworrener Vorstellungen erlöschen zu sehen, so wollen wir doch nicht vergessen daß nicht bloß die Anfänge der neuplatonischen Schule den Sinn für Philosophie in den christlichen Vätern geweckt oder genährt haben, sondern auch der Kampf gegen dieselbe bis in ihre letzten Ausläufer, zu wissenschaftlicher Fassung und Verbindung der geoffenbarten Lehren veranlassen mußte, auch wenn die Vermischung mit neuplatonischer Anschauungsweise die Reinheit derselben hin und wieder trübte, wie namentlich in dem Dionysius dem Areopagiten fälschlich zugeschriebenen Werke. Und doch war eben dieses Werk von bedeutendem Einfluß auf den ersten Versuch des Mittelalters, den des Skotus Erigena, ein philosophisches Lehrgebäude aufzuführen. Im Uebrigen wurden die Anfänge der Philosophie des Mittelalters nur mittelbar, nicht unmittelbar, durch griechische Werke geweckt und geleitet; man konnte allein aus abgeleiteten lateinischen Quellen schöpfen. Von richtigem Sinn geleitet, fühlte man zunächst das Bedürfniß streng logischer Schule und wendete sich mit Eifer den in lateinischer Uebersetzung vorhandenen Büchern des aristotelischen Organons zu und den Erklärungen derselben. In dieser Beziehung ist Anicius Manlius Severinus Boëthius, der vom Gothenkönig Theodorich zuerst mit wichtigen Geschäften betraute und demnächst in Folge falscher Anklage (526) hingerichtete Staatsmann, ein wahrer Wohltäter des Mittelalters geworden. Durch ihn kamen gute Uebersetzungen solcher Bücher und zweckmäßige Erklärungen derselben auf das schon im Anbruch begriffene Mittelalter. Im Anschluß an Porphyrius ist es ihm zunächst um rich-

tige Erklärung der Werke zu thun; auf die langathmigen Discussionen der übrigen Neuplatoniker und ihre Versuche den aristotelischen Text platonisch zu deuten, läßt er sich selten ein, hat dagegen neben dem Porphyrius, die früheren peripatetischen Erklärer fleißig eingesehn. Auch sein zu eigenem Trost im Gefängniß verfaßtes Buch vom Troste der Philosophie war wohl geeignet das Nachdenken über philosophische Fragen zu wecken und durch seine, wenn auch nicht christliche, doch dem christlichen Sinne verwandte Frömmigkeit, in jenen Jahrhunderten der Drangsale Muth und Ergebung aufrecht zu halten. Der fromme Geist des Buches sprach so zum Herzen, daß man an der Christlichkeit des Verfassers nicht zweifelte, die Spuren einer allerdings sehr gemilderten neuplatonischen Anschauungsweise überfah und den Tod des edlen Dulders als den eines christlichen Märtyrers sich dachte. Wenn es nun auch mehr als zweifelhaft ist daß irgend eine der ihm beigelegten Schriften über christliche Dogmen die seinige sei, und ebenso daß er ein rechtgläubiger Christ gewesen, so war er doch sicherlich vom christlichen Geiste angehaucht und gehörte wahrscheinlich zu Solchen, die auf der Umkehr von neuplatonischer Philosophie zum Christenthum begriffen waren³¹⁰).

Andre Werke, welche ohne irgend bedeutenden eigenthümlichen Gehalt, eine wenigleich dürftige Kenntniß der alten Philosophie auf das Mittelalter übertragen haben, zu kennzeichnen, muß ich der Geschichte der Philosophie jenes Zeitalters überlassen. Ebenso übergehe ich den Remesius, wie wichtig auch sein Buch von der Natur des Menschen für Geschichte der älteren Philosophie. Er gehört dem Uebergang von der alten zur christlichen Philosophie an.

310) s. die gründliche Untersuchung von Fr. Ritsch, das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin 1860.



tige Erklärung der Werke zu thun; auf die langathmigen Discussionen der übrigen Neuplatoniker und ihre Versuche den aristotelischen Text platonisch zu deuten, läßt er sich selten ein, hat dagegen neben dem Porphyrius, die früheren peripatetischen Erklärer fleißig eingesehen. Auch sein zu eigenem Trost im Gefängniß verfaßtes Buch vom Troste der Philosophie war wohl geeignet das Nachdenken über philosophische Fragen zu wecken und durch seine, wenn auch nicht christliche, doch dem christlichen Sinne verwandte Frömmigkeit, in jenen Jahrhunderten der Draufsale Muth und Ergebung aufrecht zu halten. Der fromme Geist des Buches sprach so zum Herzen, daß man an der Christlichkeit des Verfassers nicht zweifelte, die Spüren einer allerdings sehr gemilderten neuplatonischen Anschauungsweise übersah und den Tod des edlen Dulders als den eines christlichen Märtyrers sich dachte. Wenn es nun auch mehr als zweifelhaft ist daß irgend eine der ihm beigelegten Schriften über christliche Dogmen die seinige sei, und ebenso daß er ein rechtgläubiger Christ gewesen, so war er doch sicherlich vom christlichen Geiste angehaucht und gehörte wahrscheinlich zu Solchen, die auf der Umkehr von neuplatonischer Philosophie zum Christenthum begriffen waren³¹⁰).

Andre Werke, welche ohne irgend bedeutenden eigenthümlichen Gehalt, eine wenigleich dürftige Kenntniß der alten Philosophie auf das Mittelalter übertragen haben, zu kennzeichnen, muß ich der Geschichte der Philosophie jenes Zeitalters überlassen. Ebenso übergehe ich den Nemesius, wie wichtig auch sein Buch von der Natur des Menschen für Geschichte der älteren Philosophie. Er gehört dem Uebergang von der alten zur christlichen Philosophie an.

310) s. die gründliche Untersuchung von Fr. Nitsch, das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin 1860.

Summary

On page 2, line 1, 1, 1, 1

The first paragraph of the summary is a general statement about the importance of the study. It states that the study is a contribution to the knowledge of the subject and that it is a valuable addition to the literature. The second paragraph is a more detailed statement about the study. It states that the study is a contribution to the knowledge of the subject and that it is a valuable addition to the literature.

The third paragraph is a more detailed statement about the study. It states that the study is a contribution to the knowledge of the subject and that it is a valuable addition to the literature. The fourth paragraph is a more detailed statement about the study. It states that the study is a contribution to the knowledge of the subject and that it is a valuable addition to the literature.

On page 2, line 1, 1, 1
of the summary.

die für das Studium der ausführlichen exakteren Schriften keine Nothe hatten, eine Uebersicht des Ganzen und die wesentlichsten oder allgemeinsten Lehren (*όλοσχερέσταται δόξαι*) zu gewähren, den Vorgerückteren aber zur Erinnerung an dieselben und zur Einprägung derselben zu dienen. Letztere werden daher ermahnt stets zu ihnen zurückzukehren, um durch Vergewöhnung der wesentlichsten und einfachen Elemente (*ἀπλᾶ στοιχειώματα*), die schwierigeren Probleme mit Leichtigkeit zu lösen²⁾. Wie zum erhaltenen Abriß der Physik der von Diogenes nur gelegentlich angeführte größere (*μεγάλη ἐπιτομή*), oder die zwölf Elemente (*δωδεκα στοιχειώσεις*)³⁾ sich verhielten, vermögen wir nicht zu bestimmen, gleichwie auch der größere Theil der dem Epikur zugeschriebenen Bücher leere Titel für uns sind. Es würde ungerecht sein aus jenen auf uns gekommenen Abriß die schriftstellerische Befähigung des Epikur beurtheilen zu wollen; doch zeugen auch sie von Eingelebtheit in seine Lehremeinungen und von Fertigkeit durch Zusammenstellung derselben und durch einfachen leicht verständlichen Ausdruck, ohne allen Schmuck der Rede, Anerkennung für sie in Anspruch zu nehmen. Er vermeidet außer in dem meteorologischen Briefe, Polemik und Kritik, die bei der beabsichtigten Kürze der Darstellung, Blicke auf andre annehmlichere Theorien leicht hätten veranlassen können; und auch in jenem Briefe deutet er auf andre Theorien nur hin, um seine Annahme, daß die zur Sprache kommenden Erscheinungen in

2) Epic. ib. 35 . . . ἵνα παρ' ἑκαστους τῶν κυρίων ἐν τοῖς κυρίοις βοηθεῖν αὐτοῖς δύνωνται, . . . καὶ τοὺς προβεβηκότας δ' ἵνα τῇ τῶν ὄλων ἐπιβλέψει τῶν τύπων τῆς ὅλης πραγματείας τῶν κατεπορευομένων δεῖ μνημονεύειν. vgl. 36 sq. 83 sq. Den Brief an Herodotus bezeichnet Epikur in dem an Pytholles gerichteten (85) als *μικρὴ ἐπιτομή*. — Pytholles hatte sich gewünscht *περὶ τῶν μετεώρων σύντομον καὶ ἐκτεταγμένον διαλογισμὸν*, ἵνα ῥαδίως μνημονεύῃ. ib. 84. Epikur schickte ihm das Verlangte: πολλοῖς καὶ ἄλλοις ἐσόμενα χρήσιμα τὰ διαλογίσματα ταῦτα, καὶ μάλιστα τοῖς νεωστὶ φυσιολογίας γηραίου γεγενημένοις καὶ τοῖς εἰς ἀσχολίας βαδυνέουσιν τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπειρογένοισι (85). — mit der Ermahnung den Inhalt sich wohl einzuprägen.

3) Diog. 39, 73. — 44.

sehr verschiedener Weise sich erklären ließen, zu beſtätigen. Wie zuversichtlich dogmatisch er auch in allem Uebrigen sich ausdrückt, hier soll zur Abwehr aller Furcht erregenden Erklärungen die Möglichkeit geltend gemacht werden eine Mannichfaltigkeit der Gründe dafür aufzufinden, und eben darin die Meteorologie von der übrigen Physik und von der Ethik sich unterscheiden, daß sie darauf verzichte den einigen Grund zu finden; ihn entdecken zu wollen heiße die Grenzen des dem Menschen Erkennbaren übersteigen und mit den Erscheinungen sich in Widerspruch setzen. Es reiche für den Zweck der Wissenschaft, d. h. Unererschütterlichkeit und festes Vertrauen zu erlangen, hin, Erklärungsgründe aufzufinden, denen keine Erscheinungen widersprächen, oder denen keine Ohnmöglichkeit des Sageschehns entgegenstehe. Mit stolzer Geringschätzung äußert er sich daher über die Astronomie; denn auch die Erklärung der Himmelercheinungen theilt er der Meteorologie zu⁴⁾. — Wie später in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. die Grund-

4) Epic. 85 *πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἕλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως, εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτ' αὐτοτελῶς, νομίζειν δεῖ εἶναι ἢ περ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.* 86. *Ἰν δὲ περὶ βίων λόγοις ἢ τοῖς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων φυσικῶν προβλημάτων κίθαρσιν . . πάντα . . μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινόμενοις συμφωνίαν, ὅπερ ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει. ἀλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθητέσι συμφωνοῦν κατηγορίαν.* κτλ. vgl. 87.—88 *τὸ μέντοι γέντισμ' ἐκάστου τηρητέον καὶ ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τοῦτω διακριτέον, ὃ οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται τοῖς παρ' ἡμῶν γινόμενοις πλεοναχῶς συνετελεῖσθαι.* Ausführlich wird daher angeführt: *οὐδὲν γάρ τῶν φαινόμενων ἀντιμαρτυρεῖ, οὐδὲν τῶν ἐναργημάτων διαφωνεῖ, οὐδὲν οὐκ ἀδυνατοῦσι συνετελεῖσθαι.* 94. *ἐάν μὴ τις τὸν μοναχὴν τρόπον κατηγορητικῶς τοὺς ἄλλους ὡς κενούς ἀποδοκιμάξῃ, οὐ θεωρητικῶς τί δυνατόν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι καὶ τί ἀδύνατον, καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατα θεωρεῖν ἐπιθυμῶν.* vgl. 95. 96. 97. 98 *οἱ δὲ τὸ ἐν λαμβάνοντες τοῖς τε φαινόμενοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατόν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν.* 113 *τὸ δὲ μέν αἰτίαν τούτων ἀποδιδόναι, πλεοναχῶς τῶν φαινόμενων ἐκκαλουμένων, μακρόν καὶ οὐ καθήκοντως πραγματόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐξηλωκότων* κτλ.

linien des epikureischen Systems in der Schule gefaßt und wie von ihren Gegnern widerlegt zu werden pflegten, sehen wir bei Cicero. Mag er immerhin einige Bücher des Epikur, wie die Aphorismen, das Testament und ein Paar Briefchen, vielleicht auch den Kanon und das Buch vom glückseligen Leben, selber gelesen, von andren in den Vorträgen der Epikureer Zeno und Phaedrus in Athen gehört haben: ein einigermaßen eindringliches Studium hat er den Schriften des Epikur nicht gewidmet, sondern wahrscheinlich sich begnügt rhetorisch zu reproduciren, was er von jenen seinen Führern⁵⁾ vernommen oder gelesen hatte. Und auch dieser Nachwuchs der Schule hat scharfe Auffassung der epikureischen Lehren schwerlich sonderlich sich angelegen sein lassen. Die Verwechselung oder Annäherung der epikureischen *προληψεις* mit oder an angeborene Ideen⁶⁾ hatte Cicero sicherlich im Buche vom Kanon nicht gelesen, sondern von den neuen Epikureern sich angeeignet, welche wie kampfbereit auch gegen die Stoiker, Akademiker und Peripatetiker, doch unwillkürlich in die Kreise der Effektiv hineingezogen, die scharf ausgeprägten Begriffe der ältern Epikureer, in schillernde, den andren Schulen eigenthümliche Worte und Vorstellungsweisen zu fassen nach und nach sich gewöhnt haben mögen. So hatten Epikureer auch schon in der Ethik zur Verwahrung der Lust als höchsten Gutes, über das unmittelbare Jensein der Sinne hinaus, zu einem den Seelen eingegebenen Vernunftbegriff ihre Zuflucht genommen⁷⁾. Von den Göttern hatte

5) Cic. Nat. D. I, 21, 59. 33, 93. Fin. I, 5, 16 Cicero's Abhängigkeit von Phaedrus hat Krüger, Forschungen S. 27 ff. S. 448 ff., nachgewiesen.

6) Cic. Nat. D. I, 16, 43 Solus enim vidit (Epicurus) primam esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura c. 17, 44 insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus vgl. c. 36, 100. Epicur. b. Diog. 123 begnügt sich auf die *κατὰ τὸ θεοῦ νόησις* zu verweisen.

7) Cic. de Fin. I, 9, 31 . . . animo etiam ac ratione intelligi posse . . . itaque aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem est.

Epikur selber gesagt daß sie nur mit dem Geiste geschaut würden, schwerlich aber in dem Sinne, in welchem die spätere Schule von eingeborenen Ideen redete, vielmehr wohl nur zur Unterscheidung von den unmittelbar wahrnehmbaren Sinnegenständen. Demnächst scheint er wiederum gesondert zu haben, je für sich (*κατ' αἰσθυσίν*) sichtbare Götter von solchen, die nach Aehnlichkeit der Gestalten aus dem stetigen Zufluß ähnlicher Idole, immer in menschlicher Form, in unsrem Bewußtsein zusammen träfen⁸⁾. Cicero dagegen oder sein Vormann läßt nicht nur das erste Glied dieser Eintheilung gänzlich außer Acht, sondern längnet es geradezu und führt die Götterercheinungen lediglich auf durch Aehnlichkeit und Uebergang aufgefaßte Bilder zurück, deren ja eine unendliche Menge vorhanden sein und mit größter Freude von unserm darauf gerichteten Geiste ergriffen und erkannt werden müsse, welche die ewige und glückselige Natur sei⁹⁾. Die Wiederholung des Wesentlichsten dieser Beschreibung läßt die Vermuthung eines Verderbnisses des Textes nicht zu. Liegt blos flüchtiges Lesen der epikureischen Worte, oder auch ein Versuch zu Grunde, die Götterercheinungen noch bestimmter von sinnlichen Wahrnehmungen der Dinge (*πτερόμυια*) zu entfernen und zu vergeistigen? Die weitere Beschreibung, daß durch solche Bilder der Geist mit Freude erfüllt, die ewige und glückselige Natur (der Götter) erkenne, mag ächt epikureisch sein,

8) Diog. 139 *ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς, οὓς μὲν κατ' αἰσθυσίν ὕπαστωτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς παρορυσέως τῶν ὁμοίων εἰδῶδων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτελεσμένων ἀνθρωποειδῶς.* Aehnlich schon Demofrit Cic. N. D. I. 12, 29: tum imagines earumque circuitus in deorum numerum refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat etc. vgl. c. 43, 120.

9) Cic. N. D. I. 19, 50 docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem *πτερόμυια* appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis; quum infinita simillarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad deos affluat. (Davis conl. et a deis affluat, Heindorf. et a d. ad nos affluat cet.) vgl. c. 37, 105.

wie unbegreiflich auch die Erscheinung der Glückseligkeit und Ewigkeit in den zuströmenden Bildern. Auch die höchste Kraft der Unendlichkeit, heißt es weiter, ist großer und fleißiger Betrachtung werth und führt nothwendig zu der Einsicht, die Natur sei so daß Gleiches dem Gleichen entspreche, — nach dem nur aus Cicero bekannten Satze des Epikur von der Isonomie¹⁰⁾. Von der Unendlichkeit der von den Göttern ausgehenden Bilder soll auf die unendliche Zahl der Götter selber geschlossen werden; aber wie von dieser Unendlichkeit auf ihre Ewigkeit und Seligkeit? Es fehlt hier ein unbezweifelnder Mittelbegriff, mag Cicero oder Epikur ihn ausgelassen haben. Der ciceronianische Kotta berührt diesen Schlussfehler in seiner Widerlegung der epikureischen Gotteslehre¹¹⁾, ohne jedoch gründlichere Kenntniß des epikureischen Lehrgebäudes als sein Gegner zu zeigen; auch beruft er sich nur auf den von Zeno empfangenen Unterricht und gesteht die Lehre von den Bildern nicht begriffen zu haben¹²⁾. Der in Folge jener Isonomie angenommene, nicht irgendwie abgeleitete Gegensatz des Sterblichen und Unsterblichen wird von Cicero näher bestimmt als der des Zerstörenden und Erhaltenden, schwerlich ohne Gewährleistung der ursprünglich epikureischen Lehre, wie augenscheinlich auch der von Kotta kurz hervorgehobene Widerspruch¹³⁾ zwischen erhaltenden und in gänzlichem seligen Nichtsthun beharrenden Göttern; nur Thätigkeit und Bewegung des Geistes wird ihnen zugestanden¹⁴⁾. Doch um auf weitere Einzelheiten hier nicht einzugehen, — wie klar und glatt auch

10) Cic. N. D. I, 19, 50 *Hanc isonomiam appellat Epicurus, id est, aequabilem tributionem.* vgl. c. 39, 109. Bei Epikur findet sich nichts davon; Schwarz hat sie durch unhaltbare Erklärung in dessen *Diog.* 58 hineingetragen, s. Schneider p. 73 sqq.

11) Cic. N. D. I, 38, 107. 39, 109. vgl. 24, 68.

12) Cic. N. D. I, 21, 59. — c. 38, 107 sq.

13) *ib.* c. 39, 108.

14) *ib.* 17, 45 *Sed ad hanc confirmandam opinionem aequus animus et forma et vita et actio mentis atque agitatio in Deo.* vgl. c. 37, 102 . . . *ib.* c. 18, 48. *beatus esse sine vitulo nemo potest* vgl. c. 32, 89.

Uebergang solcher, die man wohl hätte erwarten mögen. Die von Cicero getadelte Dreitheilung der Begehrungen in natürliche und nothwendige, natürliche und nicht nothwendige, weder natürliche noch nothwendige, ist schon in jenem Briefe auf die zu Grunde liegende Zweitheilung, in natürliche und leere (*inanes*, *κενὰ*) zurückgeführt worden, und von den nicht nothwendigen wird hinzugefügt, daß sie theils der Unbeschwertheit des Körpers, theils dem Wohlsein des Lebens selber zu dienen hätten, da alle Begehrungen und Verabschönigungen auf Gesundheit des Körpers und Unerforschbarkeit der Seele zu beziehen seien.¹⁷⁾ Schon daß das Streben naturgemäß auf Lust gerichtet sei, wird bei Cicero durch Beziehung auf die ausschließlich sinnliche Natur des Menschen, bei Epikur bestimmter durch Zurückführung auf die Empfindung (*πάθος*) befühwortet.¹⁸⁾ Ebenso von letzterem statt der rhetorisch gefaßten Behauptung, daß die schlechthin schmerzlose Lust die höchste sei, entschiedener hervorgehoben daß wir der Lust nur bedürften, wenn ihr Mangel Schmerz zur Folge habe.¹⁹⁾ Auch die Nothwendigkeit der Weisheit oder Verständigkeit (*φρόνησις*) führt Epikur bestimmter auf vergleichende Abmessung des Zutrüglichen und Nachtheiligen zurück.²⁰⁾

17) Cic. de Fin. II, 9, 26 Epicur. 127 sq. vgl. 131.

18) Cic. ib. I, 9, 30 Etenim quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est: necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit, a natura ipsa, indicari. Epic. 129 ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ στερητικὸν (al. l. σύμφικτον) ἐγνωμεν . . . ὥς κατὰ τὴν φύσιν πάντων ἀγαθὸν κρείσσοντες . . . πάντα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ τῇ φύσει εἶχειν οὐκείως, ἀγαθόν.

19) Cic. ib. I, 11, 37 maximam illam voluptatem habemus, quae percipitur omni dolore detracto. Epic. 128 τότε γὰρ ἡδονῆς χρῆται ἔχοντες, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρῆναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν. ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

20) Cic. I, 13, 43 sapientia est adhibenda, . . . quae certissimam se nobis ducem praebet ad voluptatem. Epic. 130 τῇ μὲντοι συνευρησμένη καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφερόντων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. 132 νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυχῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀπ' ὧν πλείστος τῆς ψυχῆς καταλαμβάνει θόρυβος . . . φρόνησις.

die nähere Kenntniß der epikureischen Physik aus Lucretius zu schöpfen. 439

Ähnliche Mängel wissenschaftlicher Schärfe ließen sich auch sonst wohl noch anführen. Daß Cicero die ihm bekannten Aphorismen für seinen Zweck nicht hinreichend ausgebeutet habe, wird sich später noch zeigen.

An Bekanntschaft mit epikureischen Schriften ward er aller Wahrscheinlichkeit nach von Plutarchus, Sextus Empiricus und Valenus übertroffen; doch finden wir bei ihnen nur vereinzelte, durch ihren kritischen Zweck herbeigeführte Angaben, eine wahrhaft wissenschaftliche, ohne Zweifel aus den ursprünglichen Quellen geschöpfte Darstellung des Systems lediglich bei Lucretius, dessen Lehrgedicht Cicero zwar rühmt, aber schwerlich mehr als angelesen hat, mag auch sein Bruder Quintus an der Herausgabe desselben nach dem Tode des Dichters Theil genommen haben²¹⁾. Vergewärtigen wir uns daher dieses Lehrgedicht im Grundriß, um zur Einsicht in die Gliederung des wichtigsten Theils des Lehrgebäudes und in die Art und Weise zu gelangen, in welcher der edle Römer sich darin eingelebt hatte.

Lucretius²²⁾ hält sich streng an der Lösung der Aufgabe, die er sich gestellt hatte: Erkenntniß der Natur der Dinge soll alle Besorgnisse, alle Zweifel zerstreuen, welche dem Bedürfniß eines in sich befriedigten Lebensgenusses entgegen zu treten drohen. Er leitet weder sein Werk durch Kanonik oder Logik ein, noch fügt er ihm als Abschluß eine ausgeführte Ethik hinzu. Er geht daher auch nicht von der Beweisführung aus daß all unser Wissen auf sinnlicher Wahrnehmung oder Empfindung beruhe, wiewohl er es als Grundsatz voraussetzt, sondern behält was er von der Erkenntniß zu sagen hat, dem betreffenden Abschnitte der Physik, dem von den Bildern, deren wir durch die Sinne inne werden sollen, bevor,

21) Cic. Ep. ad Quintum fr. II, 11. — S. d. Angaben darüber b. Lachmann II, 61 ff.

22) vgl. zum Folgenden J. Reisacker in seiner auch von Lachmann (Lucret. II, 15) mit gerühmter Auszeichnung angeführten Dissertation: Quaestiones Lucretianae, Bonnae 1847.

wenn er auch, hie und da vorgreifend, jener im Vorangegangenen erwähnen mußte.²³⁾ Und hatte auch Epikur in einem besonderen Buche von der Kanonik gehandelt, so doch nicht minder, wie wir aus seinem Briefe an Herodotus und aus den Bruchstücken des zweiten Buches seiner Physik ersehen, in der Lehre von den Sinnbildern die unbedingte Wahrheit der Sinneswahrnehmungen als solcher befürwortet. Ähnlich Lukretius, jedoch ohngleich ausführlicher und ohne Zweifel mit Benutzung der für uns verlorenen größeren Werke des Epikur, — zunächst zur Beseitigung der Zweifel, die man rücksichtlich der sogenannten Sinnestäuschungen gegen die Wahrhaftigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen geltend zu machen versucht sein könnte. Er beginnt die Nachweisung daß Sinnestäuschungen nicht in den Sinnen, sondern in unsrer Annahmen darüber wurzelten²⁴⁾, sehr passend mit Hervorhebung der Unhaltbarkeit einer alles Wissen aufhebenden Stepsis²⁵⁾ und will dann zeigen, daß alle Vorstellung von Wahrheit auf den Sinnen beruhe, ihre Wahrheit durch sich selber sich bewähre, und wären sie unwahr, dann auch die von ihnen abhängige Vernunft und ihre Befehdung der Sinne unwahr sein müßte.²⁶⁾ Auch können, fährt er fort, weder die verschiedenen Sinne gegenseitig sich widerlegen, da jeder sein besonderes Gebiet der Wahrnehmungen habe, noch je einer sich

23) I, 423 Sensus: cui nisi prima fides fundata valebit, illud erit occultis de rebus quo referentes Confirmare animi quoque ratione queamus. vgl. 699. IV, 480. 377 (oben Anm. 10. 13).

24) IV, 462. . quoniam pars horum maxima fallit Propter opinatus animi, quos addimus ipsi, Pro visis at sint quae non sunt sensu visa. Bei Epikur τὰ ἀποδοσάμενον, welches auf die αἰσθήσεις ἐξ ἑαυτῶν zurückgeführt wird (ob. Anm. 12); παραστάσι καὶ δόξαι vgl. Sext. E. adv. Math. VII, 203—216. VIII, 63 sqq. 185. Cic. Acad. II, 25 Timagoras Epicureus negat sibi unquam, quum oculum torsisset, duas ex lucerna flammulas esse visas; opinionis enim esse mendacium, non oculorum.

25) Lucr. IV, 473 unde sciat quid sit scire et nescire vicissim vgl. Sext. E. adv. Math. VIII, 337, 335a und ob. Anm. 11.

26) IV, 478 Nam maiore fide debet reperiri illud, Sponte sua veris quod possit vincere falsa. ib. 502. 518 sq. 487 (ob. Anm. 10).

selber ²⁷⁾; und sei auch die Vernunft nicht durchgängig im Stande den Grund der (sogenannten) Sinnentäuschungen völlig nachzuweisen, so dürfe doch nicht das Vertrauen zu den Sinnen geopfert werden, worauf unser Leben und Heil beruhe. ²⁸⁾ Man kann in dieser Argumentation die Hauptmomente nicht verkennen, wie Diogenes sie aus verschiedenen Stellen mit den eignen Worten des Epikurus zusammenstellt ²⁹⁾: die Wahrnehmung sei ohne Selbstthätigkeit (*ἄλογος* ob. Num. 12) und so angethan daß wir sie in ihrer jedesmaligen Bestimmtheit, ohne sie ändern zu können, anerkennen müßten; sie könne weder durch Wahrnehmungen andrer noch auch desselben Sinnes, und eben so wenig durch Vernunftgründe widerlegt werden. Nur wird bei Epikur der Grund der Täuschung auf die über die Wahrnehmung hinauschießende Bewegung des Subjectes und die daraus hervorgehende Meinung bestimmter zurückgeführt (ob. Num. 10—12), und hinzugefügt, daß der Bestand der Nachempfindungen (*ἐπαισθήματα* ob. Num. 10) oder vielmehr der ihnen zu Grunde liegenden Thätigkeiten, wie des Sehens, Hörens, Schmerzempfindens, die Wahrheit der Wahrnehmungen gewährleiste; ohne daß jedoch in die Erklärung der Sinnentäuschungen und der verschiedenen Arten der Sinnewahrnehmungen in jenen Stellen näher eingegangen würde. Aber nicht

27) ib. 487 nam seorsum cuique potestas Divisast, sua vis cuiquest. 495 Nec porro poterunt ipsi reprehendere sese, Aequa fides quoniam debet semper haberi. Epicur. b. Diog. 31 οὔτε γὰρ ὑψ' αὐτῆς οὐδ' ὑψ' ἑτέρου κινήσεια δύναται τι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν οὐδ' ἐστὶ τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγειν. οὔτε γὰρ ἡ ὁμοιογενὴς αἰσθήσις τὴν ὁμοιογενῆ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν, οὐδ' ἡ ἀνομοιογενὴς τὴν ἀνομοιογενῆ οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἶσι κριταί. οὐδ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν· πάσας γὰρ προσέχομεν· οὔτε μὲν λόγος· πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἡρτηται. vgl. ib. 147 εἴ τι' ἐκβαλεῖς ἀπλῶς αἰσθῆσιν καὶ μὴ διακρίσεις τὸ δοξαζόμενον κατὰ τὸ προσμένον, . . . (συνταράξεις) πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ μετατῇ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτικὸν ἂν ἐκβαλεῖς.

28) IV, 503. . . violare fidem primam et convellere tota Fundamenta, quibus nitatur vita salusque est.

29) Epia. (27), vgl. ob. Num. 10 ff.

nur die weitere Entwicklung der Lehre von den Vorstellungen, sondern auch was Epikur im Einklang mit seiner Theorie, so ausdrücklich hervorhebt, hat Lukretius außer Acht gelassen: daß die der ersten Auffassung angehörige, keiner Beweisführung (*ἀναδείξις*) bedürftige Bedeutung der Worte allem Gesuchten, Bezweifelten und Geglaubten zur Grundlage dienen müsse, selbst wenn man irgend ein andres Kriterium als das der Sinne annehmen wolle. Auch die in uns sich findenden Affekte sollen wir festhalten, um Bezeichnung für das die Bestätigung Erwartende und Ungewisse zu gewinnen.³⁰⁾

Nach Epikurs Vorgang beginnt Lukretius mit der Nachweisung, daß Nichts aus Nichts, d. h. Nichts ohne zu Grunde liegenden wirkenden Stoff, nach göttlicher Willkür (*divino numine*), werden könne. Der nächste dafür geltend gemachte Grund, weil sonst Alles aus Allem werden könnte, war in Epikurs Briefe bereits angedeutet worden, die Veranschaulichung durch Thatfachen der Erfahrung und durch Hervorhebung der Verwirrung, die in der Natur der Dinge entstehen würde, wenn nicht den entstehenden Dingen ein verborgenes Vermögen (*secreta facultas*) und Bedingungen der Zeit und des Orts, der besonderen Bestimmtheit der Organisation und der Kultur, zu Grunde lägen, — gehört wahrscheinlich großen Theils dem Dichter an. Daß, das Werden aus Nichts angenommen, alle Dinge untergegangen sein würden, da dann das Seiende, Unvergängliche fehlen würde, worin sie sich auflösten und woraus sie wiederum hervorgingen, hatte er wohl nur weiter auszuführen (I, 149—264). Epikur folgert unmittelbar daraus, daß das All immer so sei, wie es jetzt ist und immer so sein werde, ohne Verminderung und Vermehrung.³¹⁾ Sind also ewige U-

30) ob. Ann. 14 vgl. Diog. 33 Epio. ib. 37 (ob. Ann. 14). 38 ἀνάγκη γὰρ . . . βλέπεσθαι (ib.), . . . εἴτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διαβολῆς εἶθ' ὅτι θῆσαι τῶν χρητῶν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προοιμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα.

31) Luor. I, 215 sqq. — Epio. 39 καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀγα-

sprünge der Dinge voraussetzen und muß zugegeben werden, daß sie nicht sinnlich wahrnehmbar seien, so hatte eine Theorie die alle Wahrheit auf sinnliche Wahrnehmung zurückführte, das Dasein manches nicht Sichtbaren nachzuweisen, oder vielmehr daß Manches dessen wir durch andre Sinne inne werden, dem Auge unerschreibbar bleibe. Solches wird als *caeca corpora* (v. 295) bezeichnet, deren Wirkung wir dennoch als einer körperlichen gewahrten, da unsre Sinne berührt würden und nur der Körper berühren und berührt werden könne (302 ff. 443). Die Wirkungen des Windes, der Geräusche, der Wärme und Kälte, das Trocknen der Kleider, allmähliche Abnahme der Ringe, der Pflugschaar u. s. w., so wie die allmähliche Zunahme der Körper, werden dafür angeführt (v. 265—328). Wie aber verhält sich mit dem all und jeder sinnlichen Wahrnehmung sich entziehenden leeren Raume? Ohne Voraussetzung desselben wäre keine Bewegung, kein Werden denkbar (v. 344), und auch in dem Durchsickern des Wassers durch feste Körper (*solida*), im Ernährungsproceß der Thiere und Pflanzen, in der Verbreitung der Stimme, der Wärme und Kälte, in der Verschiedenheit des Gewichtes bei Körpern von gleichem Umfange, ist er nachweislich (v. 329—369). Gleichwie Epikur³²⁾ sieht Lukretius ein, das über alles sinnlich Wahrnehmbare Hinausgehen und die Wirklichkeit des leeren Raumes als Bedingung der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren nachweisen zu müssen. Wie weit er die Durchführung im Einzelnen bei jenem schon vorfand, läßt sich zwar nicht bestimmen, doch wahrscheinlich daß die Kritik der peripatetischen Erklärung der Bewegung aus gegenseitigem Zurückweichen der Körper, bei demselben nicht fehlte (v. 370—397). Auch daß Lukretius dem Memmius selbige weitere Ausführung der Beweisgründe für das Dasein des Leeren

νιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντ' ἂν ἀπολώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς αὐτὸ διαλύετο. καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστί, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. vgl. 73. 74. Plut. adv. Col. c. 13. und ob. Anm. 23.

32) ob. Anm. 17 u. 26. vgl. Epic. 67.

überläßt (v. 400, 411), möchte auf Uebergang solcher Deuten, die er bei Epikur vorgefunden hatte.

Wenn also Alles aus Körper und Leeren besteht und ein Drittes gar nicht denkbar ist (v. 420—448)³³⁾, so muß doch was diesen beiden Grundwurzeln des Daseins nothwendig anhängt, von Dem was aus ihnen sich ergibt (*eventa*) unterschieden werden³⁴⁾; ersteres ist untrennbar mit ihnen verbunden, wie Schwere mit dem Steine, Wärme mit dem Feuer, Flüssigkeit mit dem Wasser; letzteres läßt unbeschadet Dessen dem es anhängt, von ihm sich sondern, und Dem gehört namentlich die Zeit an. Die Zeit ist nicht an sich, sondern aus den Dingen selber folgert der Sinn was vergangen, was bevorstehend ist. Sie wird an sich, gesondert von der Bewegung und Ruhe der Dinge, empfunden, und wenn wir von vergangenen Ereignissen sagen, sie sind, so hat diese, die selber nur Akcidentien (*eventa*) waren, die unwiederbringliche Vergangenheit bereits hinweggeführt, und etwas Andres ist an sich, etwas Andres was an ihnen sich ereignet hat;³⁵⁾ ersteres der Stoff und der

23) vgl. ob. Num. 22—37 Plut. adv. Col. c. 13 *ἐν ἀρχῇ δὲ τῶν πραγμάτων ὕπαινον (ὁ Ἐπίκουρος) τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενόν, ὡς μὲν οὖσης, εἰς δύο πεποιθται τὴν διαίρεσιν κτλ.*

34) Auch Epikur b. Diog. 40 hebt ausdrücklich hervor, daß bei der Behauptung, Nichts sei außer den Körpern und dem Leeren denkbar, die Körper als *ὅλα φύσεις*, nicht als *συμπύκνωμα* oder *συμπεσφρόνα* zu fassen seien, wenigleich die obige Unterscheidung erst später folgt; siehe oben Num. 38.

35) I, 469 sqq. namque aliud per se est (Laemm.) aliud regularibus ipsis Eventum dici poterit quodcumque erit actum. — namque aliud saeculis (Bernays). Nachmann's Verbesserung möchte dem Vorangegangenen (v. 459. 462. 466) genauer sich anschließen. Der Dichter scheint hier den Ausdruck für die Zeit: *σύνπτωμά τινα συμπεσφρόνα* (ob. Num. 38) veranschaulichen zu wollen. Epico. 72 (ib.) . . . ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνέργημα καὶ τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναγνωνοῦμεν, συγγενικῶς τοῦτο περιφέροντες, ἀναλογιστέον . . . μόνον ὃ συμπλέκωμεν τὸ πρὸς τοῦτο καὶ παραμετροῦμεν, μέγιστα ἐπιλογιστέον. 73 καὶ γὰρ τοῦτ' αἰετὶ ἀποδείξεως προσδεῖται, ἀλλ' ἐπιλογισμοῦ . . . ἰδιὸν τε σύνπτωμα πρὸς ταῦτα πάλιν αὐτὸ τοῦτο ἐννοοῦντες, καὶ τὸν χρόνον ὀνομάζομεν. Vgl. die ausführliche Erörterung des Demetrius b. Sext. E. X, 219.

Raum; denn auch die Ereignisse sind nicht an sich wie die Körper und das Leere (v. 417—482). Allen Accidentien aber liegen die Ursprünge der Dinge (*primordia*) und was aus ihnen zusammenge setzt ist, zu Grunde³⁶). Da fragt sich denn was diese Ursprünge der Dinge seien? sollen sie unzerstörbar sein (wie im Vorangegangenen sich bereits ergeben hatte), so können sie mit den (sinnlich wahrnehmbaren) Körpern nicht zusammenfallen; die nicht völlig undurchdringlich und nicht unveränderlich sind, vielmehr müssen sie frei von allem leeren Raum sein, d. h. beides, sie und der Raum rein für sich bestehen³⁷), und der Raum von jenen zusammengehalten werden, jene eben darum durch keine äußere Kraft oder anderweitig auflösbar sein. Würden ja auch, gäbe es nicht einen ewigen Stoff, die Dinge ins Nichts aufgelöst und aus ihm wiedergeboren werden, und da Alles schneller aufgelöst als wiederhergestellt wird, so müßte längst der zu der zeitweisen Erneuerung der Körper erforderliche Stoff untergegangen sein, — nicht wie jetzt durch Zummischung des Leeren, in Wasser, Luft und Dämpfe aufgelockert werden können; und wenn die Ursprünge der Dinge ursprünglich weich wären, so könnten die harten Kiesel und Eisen nicht entstehen (v. 483—583. vgl. 595 ff.). Nach setzen die allem Dasein durch die Natur gesetzten Grenzen und die unveränderliche Bestimmtheit desselben, Unveränderlichkeit eines zu Grunde liegenden Stoffes voraus (v. 584—598). Auf die Weise kommt Lukretius nur mit weiter ausgeführten Gründen, auf die Beweisführung zurück, daß die Bestimmtheit der Dinge und die Ordnung ihrer Abfolge, die Möglichkeit eines Werdens aus Nichts ausschließen (v. 552 sqq.). Aber die letzten, kleinsten und nicht mehr sichtbaren Bestandtheile der Körper müssen auch von undurchdringlicher Einfachheit (*solida simplicitate*) sein,³⁷) aus kleinsten Theilen (ursprünglich) zusam-

36) v. 484 *concello quae constant principiorum*. v. 546 *materiae concellum* — *συναρπσεις*, ob. Ann. 34.

37) Ueber die verschiedenen Bezeichnungen der Urkörperchen: *ἄτομα ἄτομοι, σώματα, (κατ' ἐξοχήν), πλήρη, μεστά, κατὰ, στερεὰ καὶ σκληρά, πρώτα σώματα, πρώτα μέγεθ, πανσπερμία, ἢ τῶν ὄντων ὕλη, μονάδες, genitalia semina rerum*, s. Gassendi in Diog. L. p. 70, 29.

mengedrängt, nicht durch Zusammentreffen geeinigt, so daß sie nicht getrennt oder vermindert werden können; und gäbe es nichts Festes, so müßten auch die kleinsten Körper ins Unendliche wiederum aus Theilen bestehen und damit die Herstellungen der Dinge aus ihnen aufgehoben werden (v. 599—634) ³⁸⁾.

Damit wird denn zur Kritik solcher Annahmen übergeleitet, die gleichfalls Ewigkeit des Stoffes aber nicht als untheilbare Körperchen voraussetzen. Unter denen welche ursprüngliche Einheit des Urstoffes annahmen, richtet Lukretius zunächst und vorzüglich sein Augenmerk auf solche, die wie Heraklit, nach der gewöhnlichen Annahme, denselben als Feuer faßten. Wie läßt sich aber aus ihm, ohne Verlust seiner ursprünglichen Natur, ³⁹⁾ durch Verdichtung und Verflüchtigung die Mannichfaltigkeit der Dinge ableiten? zumal wenn man das Leere leugnet, dessen nothwendige Voraussetzung auch gegen Empedokles und Anaxagoras, und hier, in Beziehung auf die vorauszusetzenden Poren, geltend gemacht wird. ⁴⁰⁾ Will man dann in anderer Weise die Dinge aus ihm ableiten, so muß man einen stetigen Uebergang vom Sein zum Nichtsein und umgekehrt annehmen, statt anzuerkennen daß den Veränderungen der Dinge Wechsel der Bewegung, der Ordnung und Lage unveränderlicher Körperchen zu Grunde liegen müsse. Oder will man — und hier trifft der Dichter den wahren Sinn der heraklitischen Lehre — Nichts außer

38) ob. Ann. 30. vgl. Lucr. V, 351 sqq. — Epikur 41 begnügt sich hervorzuheben: πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα ἐλπὴ ἢ ὅπως διαλυθήσεται. v. 43 εἰ μὴ μέλλει τις καὶ τοῖς μεγέθεσι ἀπλῶς ἢ ἄπειρον αἰτὰς ἐκβάλλειν. Auf Voraussetzung nur nicht trennbarer Theile scheint auch bei Epikur die verderbte Stelle § 58 zu deuten: . . . τὰς τῇ ἀναλογίᾳ νομιστέον καὶ τὰ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον κεκορησθαι. 59 μικρότητι γὰρ ἐκείνο δῆλον ὡς διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἰσθησιν θεωρουμένου, ἀναλογίᾳ δὲ τῇ αὐτῇ κέχρηται. ἐπειταὶ καὶ ὅτι μέγεθος ἔχει ἡ ἀτομος κατὰ τὴν ἐνταῦθα ἀναλογίαν κατηγορήσασμεν, μικρόν ἢ μόνον μακρόν ἐκβάλλοιτες.

39) I, 670 Nam quodcumque suis mutatum sinibus exit, Consuetudo hoc mors est illius quod fuit ante. vgl. v. 792.

40) I, 657. 741 sqq. 852.—655. vgl. Reisacker p 48.

des Heraklit oder ein anderer einfacher Urstoff, noch die vier Elemente. 447

dem Feuer als wahrhaft seiend anerkennen, so verleugnet man die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, indem man sie doch in Bezug auf das Feuer gelten läßt (v. 635—704). Damit ist denn zugleich die Annahme solcher widerlegt, die Luft oder Wasser, oder Luft und Feuer, oder Erde und Wasser für die Ursprünge der Dinge hielten, oder auch die Vierheit der Elemente (v. 707—715). Doch geht der Dichter in eine ausführlichere Prüfung der Lehre von den vier Elementen ein; sie gehört ja dem von ihm als sein Vorbild gefeierten Empedokles.⁴¹⁾ Auch gegen ihn macht er, wie gesagt, geltend die Verleugnung des leeren Raumes, gleichwie die Voraussetzung unendlicher Theilbarkeit; dann die Annahme weicher, der Auflösung in's Nichts ausgesetzter Urwesen, die unter den vier Elementen stattfindenden einander feindlichen Gegensätze, den wechselnden Uebergang dieser in die Dinge und den Rückgang der Dinge in die Elemente, so daß mit gleichem Rechte die Dinge wie die Elemente für das Ursprüngliche gelten könnten (und hier (v. 782—802) scheint Lukretius zunächst die stoische Fassung der Lehre von den Elementen zu berücksichtigen). Oder sollen die Elemente unverändert sich erhalten, so entstehen nur Mischungen derselben, nicht Dinge mit ihrer je besonderen Bestimmtheit (v. 716—781). Nichts desto weniger bedient auch Lukretius sich der Annahme von Elementen als Mittelstufen des Daseins (I, 250 sqq.). Berufst man sich auf den steten Uebergang von Feuer in Luft, Luft in Wasser u. s. w., so muß man doch ein unveränderlich zu Grunde liegendes, d. h. ein Solches anerkennen welches ohne Wechsel der Qualität, Feuer erzeuge und mit Veränderung der Ordnung und Bewegung Luft und so fort, soll nicht ein Werden aus Nichts zugegeben werden. Dieses zu beseitigen und um zu begreifen, wie die Dinge nur begünstigt von Regen und Sonnenwärme, aus der Erde in die Lüfte hinaufwachsen, und wie wir zu unserer Erhaltung der trocknen und feuchten Nahrung bedürfen, müssen wir voraussetzen

41) Wie weit Lukretius im Ausdruck und in einzelnen Ansichten dem Empedokles oder auch dem Euripides sich angeschlossen habe, untersucht nach dem Vorgange Andrer, Reisacker a. a. O. p. 43 sqq. vgl. die oben S. 32, 51. angef. Abhandlung desselben Verf.

daß in den Dingen vielerlei einander durch keine Gegensätze störende Samen und zwar in mancherlei Weise gemischt seien, um so nach Verschiedenheit der Lage und Bewegung und Mischung, Himmel und Erde, Flüsse, Sonne, Früchte, Gesträuch und Thiere erzeugen zu können (v. 803—829). Eine unendliche Mannichfaltigkeit der Ursamen hatte ja schon Anaxagoras vorausgesetzt; zu ihm wendet sich daher der Dichter zunächst; und auch Epikur hatte, wie wir hören, diesen und den Archelaus vorzugsweise berücksichtigt⁴²⁾. Auch Anaxagoras, gleichwie die früheren, trifft der Vorwurf, die Nothwendigkeit des Leeren nicht anerkannt und unendliche Theilbarkeit des Stoffes angenommen zu haben; ihn ins besondere, für Urwesen zu halten was von gleicher Natur mit den vergänglichen Beschaffenheiten der Dinge,⁴³⁾ so daß Werden und Vergehen aus und in Nichts nicht ausgeschlossen werde. Dann, daß Alles aus den mancherlei fremdartigen Bestandtheilen bestehen müßte, woraus die Dinge, welche aus ihnen abgeleitet oder durch sie genährt werden sollen, und daß die Aushülfe, in Jeglichem sei Alles verborgen⁴⁴⁾ und es gelange nur Das zur Erscheinung was überwiege in der Mischung oder auf die Oberfläche trete, — durch die Erfahrung nicht bestätigt werde, vielmehr diese auf viele verschiedenartige, in den Dingen verborgene Samen gemeinsamer Beschaffenheit hinweise (v. 830—920)⁴⁵⁾.

42) I, 778 At primordia gignuntis in rebus necessesse Naturam clandestinam caecamque adhibere; Emineat ne quid, quod contra pignot et obstat Quo minus esse queat proprie quodcumque creatur. Nach Galen de foet. format. c. 17 lehrten die Epikurver: *ἐν ἀποδείκταις τῆς ζωῆς ὡς γίνεται τεχνικῇ, ὑπὸ τοῦ οὐκ ὄντος ἀλόγου*. — vgl. Diog. L. 12. Plut. Plac. V, 19 — Reisacker I. I. p. 39 sq. Spuren von Platon des Epikurus und des Hermarchus gegen die empiristischen Lehren sieht derselbe Verf. ib. p. 46 hervor. vgl. Anm. 45.

43) I, 847 Adde quod indecilla nimis primordia fingit; Si primordia sunt, simili quae praedita constant Natura atque ipsae res sunt aequaeque laborant Et pereunt eet.

44) I, 875 Linguitur hic quaedam latitandi copia tenuis, est vgl. 778 (42).

45) I, 895 Verum semina multimoda inmixta latere Multarum

Man sieht wie allen Einwendungen, die der Dichter gegen die Annahme eines einigen oder einer Mehrheit oder einer unendlichen Menge qualitativ bestimmter Urstoffe erhebt, die Voraussetzung zu Grunde liegt, alle Qualitäten seien geworden, das Ursprüngliche nur eine unendliche Mannichfaltigkeit qualitätsloser, der Form nach verschiedener unzerstörbarer Stofftheilchen. Wie weit er die auf dieses Ergebniss hinführenden bestimmte Kritik in den grösseren Werken des Epikur bereits vorgefunden, vermögen wir nicht zu bestimmen, doch wahrscheinlich daß weder sie dort gefehlt ⁴⁶⁾, noch daß Lukretius auf bloße Wiedergabe derselben sich beschränkt habe. Wie hätte ersterer ohne Kritik und Polemik seine 37 Bücher der Physik füllen können? und daß er kampfbereit war, wissen wir auch anderweitig; so war es auch sein Schüler Kolotes, wie wir aus Plutarchs Buche ersahn, und so blieb es die spätere Schule; Bellejus bei Cicero stellt seinem Abriß der epikureischen Lehre eine ausführliche Kritik der Annahmen der älteren Physiker und Sokratiker bis zu den Stoikern herab voran und ähnlich verfahren Andre ⁴⁷⁾. Wie sollte aber Lukretius mindestens nicht auf das von ihm vielbewunderte Lehrgedicht des Empedokles nach eigener Ansicht zurückgegangen sein? Er hat vielmehr nachweislich mannichfach, und mehr als im Ausdruck, sich ihm angeschlossen ⁴⁸⁾. Daß er in der Kritik auf die ältere griechische Physik sich beschränkte, die stoische Lehre nur gelegentlich, rücksichtlich der ihm mit jener gemeinsamen Ansicht vom Uebergang der Elemente in ein-

rerum in rebus communia debent. Von den Erscheinungen hergenommene Gegenstände werden v. 897—920 beseitigt. Auch Epikur erinnert gegen Anaxagoras bei Diog. 74 οὐδὲ ζῷα εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου (δεῖ νομίζειν). οὐδὲ γὰρ ἀποδείξετον οὐδέ τις, ὡς ἐν μὲν τῷ τοιοῦτῳ κόσμῳ ἐμπεριελήφθη τὰ τοιαῦτα σπέρματα, ἐξ ὧν ζῷά τε καὶ φυτὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα τὰ θεωρούμενα συνίσταται, ἐν δὲ τῷ τοιοῦτῳ οὐκ ἂν ἐδυνήθη καὶ ἐντροφεῖναι. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ γῆς νομιστέον.

46) Die Behauptung des Stoikers bei Cic. N. D. II, 29, 73 *vestra solum legitis, vestra amatis, ceteros causa incognita contemnitis*, ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen.

47) Cic. Nat. Deor. I. 8 sqq. vgl. c. 33, 93. c. 34, 94.

ander, und der platonisch-aristotelischen fast gar nicht erwähnt, ist bei seinem ausschließlich auf Physik gerichteten Zwecke begreiflich; sollte Kritik der Mühe lohnen und zu der eignen Theorie der Epikureer hinüberleiten, so mußte sie auf der auch von den Gegnern anerkannten Ueberzeugung fußen können, daß unsre Erkenntniß auf sinnlicher Wahrnehmung beruhe. Vellejus freilich konnte, seinem besondern Zwecke nach, auch Plato, Aristoteles und die Stoiker nicht außer Acht lassen; und so andre Epikureer vor ihm.

Nach dem kritischen Abschnitte hätte man sofortige positive Ableitung der Erscheinungen aus den verschiedenen Formen, Lagen und Bewegungen der Atome erwarten mögen; statt dessen folgt, eingeleitet durch Ermunterung zur Lösung der schwierigen aber Befreiung von den Banden des Aberglaubens verheißenden Aufgabe, zunächst, gleichwie auch schon vorläufig im Abriß des Epikur (31), eine durch das Vorgegangene nicht vorbereitete Beweisführung für die Unendlichkeit der Welt und des leeren Raumes. Gibt es ja freilich auch Nichts außer dem All, was in dasselbe eindringen und Veränderungen bewirken könnte.⁴⁸⁾ Es wird mit Berufung auf die vorausgesetzte beständige gleichschnelle⁴⁹⁾ Bewegung schlechtthin undurchdringlicher Körper (im leeren Raume), wie die Schnelligkeit des Sonnenlichts (v. 952 sqq. vgl. IV, 183 sqq.), sie befürwortet und Epikur sie lehrt⁵⁰⁾, die Nothwendigkeit hervorgehoben den letzten Grenzen (*extremum*, *πέρας*) immer wiederum ein Begrenzendes vorauszusetzen und durch das Bild eines von den Grenzen abgeschossenen Wurfgeschosses veranschaulicht, welches entweder ins Unendliche⁵¹⁾ fortgehn oder durch andre

48) Epic. b. Diog. 39. (31) οὐδὲν γὰρ ἐστὶν εἰς ὃ μεταβαλλὼν παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐδὲν ἐστὶν ὃ ἂν εἰσελθὼν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσκειτο. vgl. Eusob. Er. Pr. I, 8.

49) Diog. 43 ἡσυχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι κτλ. vgl. 45. 61. (ob. Ann. 35. 36.).

50) Epic. 43 κινεῖνται τε συνεχῶς αἱ ἅτομοι. 44 ἀρχὴ δὲ τοῦτο οὐκ ἐστὶν, ἐπὶ τῶν αὐτῶν οὐσῶν καὶ τοῦ κενοῦ. Vgl. Democrit. b. Cic. Fin. I, 6.

51) Worin, wie Epikur hinzufügt, weder eine Oben noch Unten, b.

Grenzen aufgehalten werden müsse. Ferner, daß Begrenzung vorausgesetzt, Alles durch seine Schwere zu der äußersten Grenze (*ad imum*) getrieben, in steter Ruhe verharren müsse. Bedenken wir aber wie die Berge durch die Luft und die Luft durch die Berge, das Meer durch das Land und umgekehrt begrenzt werden und doch keine letzte Grenze sich findet⁵²⁾, so sehen wir die Lösung der Schwierigkeit darin, daß Körper und Leeres, beides unendlich, gegenseitig sich begrenzen. Wie wäre auch Unendlichkeit des leeren Raumes ohne Unendlichkeit des Stoffes, wie die Stoa sie angenommen hatte, denkbar, da dieser sonst, umhergetrieben in jenem, nimmer einen Augenblick zur Ruhe gelangen, oder vielmehr nimmer irgend ein Ding (eine Complexion von Atomen) hätte hervorbringen können. Die entgegengesetzte von Epikur erwähnte Annahme einer unendlichen Masse des Stoffes und eines endlichen Leeren, konnte Lukretius ganz wohl unberücksichtigt lassen. Aber nicht an einen die Atome⁵³⁾ nach Absicht ordnenden Geist⁵⁴⁾, sondern auf vielfach mißlungene und endlich gelungene Einigungen der Atome zu haltbaren Bildungen, müssen die Dinge und Wesen zurückgeführt werden, und dazu bedurfte es unendlich vieler Atome, damit die zeitweise von Verbindungen befreiten immer wiederum die Welt des Werdens ergänzten⁵⁵⁾. Und eben die Unendlichkeit der Natur soll frei von der Macht stolzer Herrn, Alles aus und durch sich selber wirken. Zum Schluß wird die Annahme, alles Schwere bewege sich zur Erde als den Mittelpunkt der Welt, und das Leichte er-

Diog. 60 καὶ μὴν κατὰ τοῦ ἀπειρου ὡς μὲν ἀνωτάτω ἢ κατωτάτω οὐ δεῖ κατηγορεῖν τὸ ἄνω ἢ κάτω . . . ὥστ' ἐστὶ μίαν λαβεῖν φορὰν εἴην ἄνω πορευμένην εἰς ἄπειρον καὶ μίαν τὴν κάτω . . . ἣ γὰρ ὅλη φορὰ οὐδὲν ἥτιον ἐκατέρα ἐκατέρῃ ἀντιχειμένη ἐπ' ἀλλήλων νοεῖται.

52) Epic. b. Diog. 41 τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δ' ἄκρον παρ' ἑτερόν τι θεωρεῖται. vgl. ib. 42 Cic. de Divin. II, 50.

53) Epic. 42 ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι (αἱ ἄτομοι), fñgt Epikur hinzu, vgl. unten Num. 63—64.

54) Lucr. I, 1021. vgl. II, 1090 Quae bene cognita si teneas, natura videtur Libera continuo, dominis privata superbis, Ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers. vgl. v. 168. 1021 sqq. und 529 sqq. Cic. N. Deor. I, 20.

hebe sich zu der Peripherie, zunächst mit Rücksicht auf die stoische Lehre⁵⁵⁾, in nur verstümmelt erhaltenen Versen bekämpft (v. 1051—1109).

So war denn der Grund zu der atomistischen Weltanschauung gelegt, wie zur Ableitung der Erscheinungen aus derselben, und damit, wie die Einleitung ins zweite Buch von Neuem hervorhebt, zur Beseitigung aller den Lebensgenuß gefährdenden Furcht vor den Göttern und dem Tode. Zuerst mußte die Natur der allen Wechsel erzeugenden Bewegung und die der Ursprünge der Dinge erklärt werden. Daß letztere nimmer aufhören könnten neue Bewegungen hervorzurufen, wird als gesichert durch das Vorangegangene vorausgesetzt, und aus der durchgängigen theils durch die Schwere der Atome, theils durch ihren Zusammenstoß⁵⁶⁾, sei es aus der Nähe oder Ferne⁵⁷⁾, bewirkten Bewegungen, der ewige Wechsel von Werden und Vergehen, sowie der Unterschied der dichten und lockern Massen abgeleitet, zugleich mit Verufung auf entsprechende Erscheinungen, welche Annahme von Atomen befürworteten, die ohne noch in Verbindungen eingegangen zu sein, zur Ergänzung jener, im leeren Weltraum mit unberechenbarer Schnelligkeit sich bewegten⁵⁸⁾. Die schnelle Bewegung solcher freien Atome wird durch die schnelle, wenngleich immer schon gehemmte Verbreitung des Lichts bei Auf-

55) s. besonders 1083 ff. vgl. Cio. N. Door. II, 40. 47.

56) II, 83 *cuncta necessest Aut gravitate sua ferri primordia rorum, Aut iota forte alterius.* Stob. Ecl. I, 44 p. 93 Mein. *καὶ σθαι δὲ τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην, τότε δὲ κατὰ παρέχασιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ ἀποσπλμόν.* vgl. Plut. Plac. I, 23, 1. Wobei natürlich nur von einem relativen Oben und Unten die Rede sein kann, vgl. Num. 51. Daß nur die aus den einfachen Bestandtheilen (Atomen) zusammengesetzten Komplexionen Schwere haben sollten (Plut. Plac. I, 12), muß auf Mißverständnis beruhen.

57) II, 98. Epio. 43. ob. Num. 36.

58) II, 109 *Multaque praeterea magnum per inane vagantur Concellis rerum quae sunt reiecta ect.* Epio. 46 *καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κινεῖσθαι κατὰ μηδεμίαν ἀπέντησιν τῶν ἀντικοιρανίων γινομένη, πᾶν μὴν περιληπτὸν ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ* vgl. ob. Num. 35—39.

gang der Sonne veranschaulicht (II, 67 ff.). Auch hier wird die Zurückführung des Wechsels und der Weltordnung auf göttliche Macht wiederum zurückgewiesen (v. 165 ff.). Wie aber bilden sich aus den in Folge ihrer Schwere senkrecht nach Unten getragenen Atomen Komplexionen? Die Annahme einer zweiten nach Oben strebenden Bewegung wird durch Erklärung der dafür angeführten Erscheinungen beseitigt. Nicht minder die Voraussetzung, schwere Körper, weil schneller durch das Leere getragen, fielen auf leichtere, langsamer sich bewegende und bewirkten so Zusammenstoß und Verbindungen; denn nur nach Verschiedenheit der Dichtigkeit des Mediums der Luft oder des Wassers finde Verschiedenheit der Schnelligkeit statt, und im leeren Raum bewege das Schwerere wie das Leichtere sich gleich schnell⁵⁹⁾ (v. 184 ff.). So soll denn als Grund des Zusammentreffens der Atome eine unmerkliche Abweichung derselben von der geraden Linie angenommen werden, theils weil das Gegentheil durch sinnliche Wahrnehmung nicht bewährt werden könne, theils weil Willkür und Freiheit der lebenden Wesen nur durch die Annahme sich begreifen lasse, daß durch Abweichung der Atome von der geraden Linie die starre Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung durchbrochen werde⁶⁰⁾ (v. 243 ff.). Daß in Folge der Undenkbarkeit eines Werdens aus Nichts, die Masse des Stoffs und der leeren Zwischenräume, gleichwie die Kraft der Bewegung weder ab- noch zunehmen können, ergibt sich aus dem Bisherigen⁶¹⁾ (v. 294 sqq.), und daß, der beständigen

59) Epic. b. Diog. 61 καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκάων τὰς ἀτόμους εἶναι . . . ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ τὰς συγκρίσεις θάσσον ἑτέρον ἑτέρου οἰσθήσεται, τῶν ἀτόμων ἰσοταχῶν οὐσῶν, τῷ ἑφ' ἓνα τόπον φέρεσθαι τὰς ἐν τοῖς ἀθροίσμασιν ἀτόμους καὶ κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχτὴ χρόνον. (62) εἰ δὲ μὴ ἑφ' ἓνα τόπον φέρονται κτλ. Die Erscheinung des συνεχὲς τῆς φορᾶς in den Dingen, ib. 62, wird auf Sinnentzug zurückgeführt.

60) ob. Ann. 39 vgl. Plut. de sollert. animal. 3. Blinden Trieb setzt Lucretius schon den Atomen bei, II, 284.

61) Lucret. II, 294 Nec stipata magis fuit umquam materiali Copia nec porro maioribus intervallis ect. Epic. b. Diog. 39, καὶ μὴν

und durchgängigen Bewegung der Dinge ohngeachtet, das Ganze uns als ruhend erscheine, wird aus der Unerreichbarkeit der ursprünglichen Natur durch unsre Sinne, und aus analogen Erscheinungen der Erfahrung erklärt⁶²⁾ (v. 308 sqq.).

Die Lehre von der Verschiedenheit der Formen der Atome wird eingeleitet durch Hinweisung auf die unzählbaren Verschiedenheiten der Gestalten der Dinge und Wesen, wie aus ihre nichts desto weniger bestimmte Unterscheidbarkeit (333 sqq. vgl. IV, 685 sqq.), und demnächst die Verschiedenheit der Durchdringlichkeit der Körper, ihre Dichtigkeit oder Flüssigkeit für die Annahme mannichfachster Verschiedenheit der Formen der ihnen zu Grunde liegenden Atome, geltend gemacht, gleichwie auch daß nicht minder die Einwirkungsweise auf die verschiedenen Sinne, solche Verschiedenheiten voraussetze (IV, 682 ff.), — ohne daß jedoch durchgreifende Ableitung aus denselben versucht würde (II, 377 ff.). Doch soll die Verschiedenheit der Größe und Formen der Atome eine endliche, die Zahl der je einer dieser Formen angehörigen eine unendliche sein⁶³⁾. Ersteres, weil unendliche Verschiedenheit der Formen auch das Da-sein unendlich großer Atome⁶⁴⁾ und unendliche Grade der Ver-

καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον γῆν καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται· οὐδὲ γὰρ ἔστιν εἰς ὃ μεταβάλλει κτλ. vgl. Anm. 48. u. 32. Was im epikureischen Briefe gleich zu Anfang steht, folgt bei Lukretius erst nachdem die Unendlichkeit der Welt (I, 958) nachgewiesen war.

62) II, 308 non est mirabile, quare Omnia cum rerum primordia sint in motu, Summa tamen summa videatur stare quiescente, Præter quam si quid proprio dat corpore molus. vgl. Sext. E. X, 52.

63) Epic. 32 (Anm. 53) 56. und Plat. Plac. I, 3. vgl. Lucr. VI, 981 sqq.

64) Epic. 55 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δεῖ νομίζειν τᾶν μεγέθους ἐν τοῖς αἰσίοις ὑπάρχειν . . . παραλλαγῆς δὲ τινος μεγεθῶν νομιστέον εἶναι. vgl. 56. . . , πρὸς δὲ τοῦτους οὐ δεῖ νομίζειν ἐν τῇ ὠρισμένῃ σώματι ἄπειρους ὄγκους εἶναι οὐδ' ἀπηλικουσοῦν, denn nicht bloß unendliche Theilbarkeit darf man nicht annehmen, ἀλλὰ καὶ τὴν μετάβασιν μὴ νομιστέον γίνεσθαι ἐν τοῖς ὠρισμένοις εἰς ἄπειρον ἐπὶ τοῦλαττον ib. 57 . . . πηλικοὶ γὰρ τινες (ὄντες) δῆλον ὡς οὐκ ἄπειροί εἰσιν ὄγκοι, ἀλλὰ μέ-

schiedenheit der aus ihnen bestehenden Dinge, ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, voraussetzen würde; letzteres in Folge der nothwendigen Voraussetzung einer unendlichen Menge der Atome (v. 478 ff.). Selbst wenn es Wesen gäbe, die nur in wenigen oder einem Exemplare vorhanden wären, würde doch zu ihrer Entstehung, ihrem Wachsthum und ihrer Ernährung eine unendliche Kraft des Stoffes erforderlich sein (v. 529 ff.). Wie sollte auch ohnedem der beständige Uebergang von Werden und Vergehen bestehen⁶⁵⁾ (569 ff.)? Zudem besteht Nichts aus einer Art der Samen; wie mancherlei derselben muß die Erde enthalten, wie im Irrsinn des Glaubens, der Dienst der Göttermutter es darstellt (v. 581 ff.). Wie mancherlei Arten der Thiere nährt ein Feld, trinkt ein Quell, und aus wie verschiedenartigen Theilen bestehen sie, verschieden gestaltete Atome voraussetzend, die einander gleich, verschiedene Wesen erzeugen⁶⁶⁾, gleichwie dieselben Worte verschiedene Verse (661 ff.). Doch nicht in jeglicher Art, sondern nur in bestimmter Weise lassen die Atome zur Erzeugung, Fortpflanzung und Ernährung der Wesen sich verbinden; und wie mit den lebenden Wesen, so auch verhält sichs mit der übrigen Natur (v. 700 ff.).

Die Atomistik hatte auf Wahrnehmbarkeit, d. h. den der leichten untheilbare Bestandtheile des Stoffes angeblichen Grund aller unsrer Erkenntnisse, von vorn herein verzichtet⁶⁷⁾, aber in Folge ihrer Unveränderlichkeit mußten ihnen auch alle andern der sinn-

von ἀπερληπτοι κτλ. vgl. (ob. Num. 39). Die Deutung der folgenden Worte versuche ich nicht und finde auch keine genügende bei Schwarz und Schneider.

65) II, 575 Nunc hic nunc illis superant vitalia rerum, Et superantur item. vgl. v. 67 sqq. in Annäherung an Empedokles, s. Reisacker p. 53 sq.

66) II, 669 Hinc porro quamvis animantem ex omnibus unam Ossa cruor venae calor amor viscera nervi Constituunt, quae sunt porro distantia longe, Dissimili perfecta figura principiorum.

67) Diog. 44 πᾶν τε μέγεθος μὴ εἶναι περὶ αὐτὰς· οὐδέποτε γοῦν ἄτομος ὥφθη αἰσθῆσαι.

lichen Wahrnehmung zugänglichen Eigenschaften, bis auf Größe, Gestalt und Schwere, entzogen werden⁶⁸), und der Versuch diese Eigenschaften, die Qualitäten im engeren Sinne des Wortes, aus den verschiedenen Formen der Atome, ihrer Lage (*positura*), Bewegung und ihren Zwischenräumen abzuleiten, hat, wie unvollkommen auch durchgeführt, der Wissenschaft neue Probleme eröffnet. Ausführlich versucht sich auch unser Dichter an der Lösung dieser Aufgabe, zunächst und vorzüglich in Bezug auf die sichtbaren Eigenschaften der Farbe⁶⁹). Er beruft sich darauf, daß Sichtbarkeit nicht die ausschließliche Bedingung der Wahrnehmbarkeit der Dinge sei, auf

68) Epic. 54 (ob. Anm. 38). Καὶ ὅγκους καὶ σχηματισμοὺς ἰδὼν haben die Atome. 55 καὶ γὰρ ἐν τοῖς παρ' ἡμῶν μετασχηματιζομένοις κατὰ τὴν προαίρεσιν τὸ σχῆμα ἐνυπάρχον λαμβάνεται, οὐ δὲ ποιότητες οὐκ ἐνυπάρχουσαι ἐν τῇ μεταβάλλοντι ὥσπερ ἐκεῖνο, οὐ καταλείπονται, ἀλλ' ἐξ ὅλου τοῦ σώματος ἀπόλλυνται κτλ., vgl. 56—68 ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρη καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται τοῦ σώματος, ὥσπερ συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἰσθησὶν αὐτὴν γνωστοῖς, οὐδ' ὥς καθ' ἑαυτὰς εἶσι φύσεις δοξαστέον· οὐ γὰρ δυνατόν ἐπινοῆσαι τοῦτο. 69 οὐδ' ὅλως ὥς οὐκ εἶσιν, οὐδ' ὥς ἑτερά τινα προσυπάρχοντα τοῖς ἐσώματι, οὐδ' ὥς μόρια τούτου, ἀλλ' ὥς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων ἀπέντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀίδιον οὐχ' οἷον δ' εἶναι συμπυκνωμένον, ὥσπερ ὅταν ἐξ αὐτῶν τῶν ὀγκῶν μείζον ὑφραίσμα στήῃ, ἦτοι τῶν πρώτων ἢ τῶν τοῦ ὅλου μεγεθῶν . . . ἀλλὰ μόνον, ὥς λέγω, ἐκ τούτων ἀπέντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀίδιον κτλ. 70 καὶ μὴν καὶ τοῖς σώμασι συμπύπτει πολλὰ καὶ οὐκ ἀίδιον τι παρεκκλίνειν κτλ. vgl. 71 . . . καὶ οὐκ ἐξελατέον ἐκ τοῦ ὅντος ταύτην τὴν ἐνάργειαν . . . ἀλλ' ὅπερ καὶ φαίνεται, συμπύπταται πάντα τὰ σώματα νομισθέν, καὶ οὐκ ἀίδιον παρακλινέοντα, οὐδ' αὖ φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὴ ἡ αἰσθησις τὴν ιδιότητα ποιεῖ θεωρεῖται. vgl. ob. Anm. 34.

69) vgl. Epic. nach Plut. adv. Col. c. 7 αὐτὸς γὰρ οὐκ ἂν ἑαί-
κουρος ἐν τῇ δεινότητι τῶν πρὸς Θεόφραστον, οὐκ εἶναι λέγων τὰ χρώ-
ματα συμψηφί τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννῆσθαι κατὰ ποιὰς τινας τάξεις
καὶ θέσεις πρὸς τὴν ὄψιν . . . ἀνωτέρω δὲ κατὰ λέξιν ταῦτα γέγραπται·
ἀλλὰ καὶ χωρὶς τούτου τοῦ μέρους, οὐκ οἶδα ὅπως δεῖ τὰ ἐν σκῆν-
ταῦτα ὄντα φῆσαι χρώματα ἔχειν. vgl. Lucret. II, 826 sqq. IV, 345 sqq.

die durchgängige Veränderlichkeit der Farbe und auf die Erklärbarkeit dieser Veränderungen aus der Lage und Bewegung der Atome, auf die Abhängigkeit der Erscheinungen der Farben vom Lichte und der Richtung desselben, auf die Verschiedenheit der Auffassung eines Gegenstandes oder seiner Theile. Wie sollte es auch nicht farblose Gegenstände geben, da wir ja wissen, daß nicht alle des Schalls oder Geruchs theilhaft sind (v. 730 ff.). Und so wenig Farbe, Geruch und Schall den Urförpem eignen können, eben so wenig Kälte und Wärme, Geschmack und die übrigen Qualitäten, — soll nicht wiederum Werden aus Nichts zugegeben werden; vielmehr muß das sinnlich Wahrnehmende selber aus Solchem bestehen was der sinnlichen Wahrnehmung nicht theilhaft ist (*insensilia principia*). So sehen wir Würmer aus Roth entstehen, Feuchtigkeit und Pflanzen in Thiere, diese in unsre Körper sich verwandeln und durch sie oft die Kraft wilder Thiere sich erhöhen, ähnlich wie aus dürrem Holze die Flamme hervorbricht. Nur kann nicht aus Allem Alles werden; zur Erzeugung von Sinnenwesen bedarf es der Formen, Bewegungen, Ordnungen und Lagen der Atome, wie wir sie bei leblosen Dingen nicht finden, wenngleich auch aus ihnen Lebendes sich erzeugen kann. Und fände sich sinnliche Wahrnehmung (und Leben) schon in den Atomen, so müßten sie, in Uebereinstimmung mit allem des Sinnes Theilhaften, weich und zerstörbar sein ⁷⁰⁾; so daß weder als Theile der sinnlichen Wahrnehmung fähig, noch als selber lebende Wesen, die unvergängliche Ursprünge der Dinge sein können ⁷¹⁾, und auch der Fortpflanzung nicht fähig. Oder soll etwa zugegeben werden, zwar könne aus dem Leblosen das Lebende (*ex non sensu sensum*), sei es durch Veränderung

70) II, 904 . . Mollia consiciant: nam sensus iungitur omnia Visceribus nervis venis, quae cuncta videmus Mollia mortali consistere corpore creta.

71) ib. 910 At nequeant per se partes sentire necesse est Linquitur ut totis animantibus adsimulentur. Sic itidem quae sentimus sentire necessest, Vitali ut possint consentire undique sensu. Qui poterunt igitur rerum primordia dici Et leti vitare vias, animalia cum sint oet.

(*mutabilitate*) oder durch eine von Außen kommende Neugeburt (*partu quod proditur extra*) entstehen ⁷²⁾, so wird ja Veränderung und Neugeburt durch die schon vorhandene Verbindung (*concoctiati*) bedingt, und sobald sie vorhanden, entstehen die Bewegungen der Sinne; daher ein die zusammenhaltende Kraft der Verbindung übersteigender Stoß zuletzt die Bänder der belebenden Seele auflöst, ein weniger heftiger ihr verstatet die fast erloschenen Sinne freudigen Willens neu zu beleben, die Harmonie herzustellen, während die Bestandtheile (der Lebensgeister) selber unempfindlich für Lust und Unlust sind. Auch würden der entgegengesetzten Annahme zu Folge, wie lebendige, so auch lachende, weinende und ähnliche Atome voranzusetzen sein. Aus gleichen ewigen Samen wird Alles geboren; es vergeht nur die Verbindung, um die Elemente derselben andren Verbindungen zuzuführen, indem Gleiches von Gleichem angezogen wird und Leben und Tod in ewigem Streite mit einander wechseln ⁷³⁾. Die Verbindung und Lage, Ordnung und Bewegung bestimmen die Eigenthümlichkeit der Dinge, gleichwie die Fügung und Ordnung der Worte den Charakter des Gedichtes (v. 842—1022). Zur Anbahnung der Lehre von der unendlichen Mannichfaltigkeit entstehender und vergehender Welten ⁷⁴⁾, wird

72) II, 931 ff.

73) II, 999 Cedit item retro, de terra quod fuit ante in terras, et quod missumst ex aetheris oris Id rursum caeli collatum templa receptant. V, 443 Dissugere inde loci partes coepere, paresque Cum patribus iungi res cet. II, 1002 Nec sic interemit mors res, ut material Corpora conficiat, sed coetum dissipat ollis cet. vgl. 569. — 573 Sic aequo geritur certamine principiorum Ex infinito contractum tempore bellum. vgl. v. 62. 1122. V, 825 sqq. 437 discordia . . . proelia miscens. VI, 366.

74) Epic. 45 (vö. Ann. 41) οὐδὲν τὸ ἐμποδίζον ἐστὶ πρὸς τὴν ἀπειρίαν τῶν κόσμων. 88 κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις (ib.) . . ἀποταμὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου καὶ καταλήγουσα ἐν πέραςιν ἢ ἀραρῶ ἢ πικρῶ ἢ ἐν περιωγομένῳ ἢ ἐν στάσει ἔχοντι καὶ στρογγύλῃν ἢ τετραγώνῃν ἢ διαγδῆποτε περιγγραμῇν κτλ. 89 (ib.) ἐν πολυζένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ ἐπικρατεῖ καὶ ἁζένῳ, καθάπερ τινὲς φασιν κτλ. 90 οὐ γὰρ ἀδρασμόν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δινόν ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι

dann hervorgehoben, wie alles Neue Verwunderung und Staunen erzeuge, bis die Vernunft zur Einsicht gelangt sei. Wie sollte aber bei der Unendlichkeit des Raumes und der Samen der Dinge, ausschließlich unser Erdfreis und Himmel sich gebildet haben, wie im Unterschiede von allen übrigen Gattungen der Dinge und Wesen, es nur eine Erde, eine Sonne u. s. f. geben? Aber die Natur, frei von jeglicher Herrschaft der Götter, ist die aus und durch sich Alles wirkende⁷⁵⁾; wie sollten auch jene in heiliger Ruhe des heiteren Lebens sich erfreuend, allgegenwärtig das Unendliche beherrschen, mit Donner und Blitz auch gegen Schuldlose wüthen? Gleichwie in unsrer Natur (in Folge der Einigung und Trennung der Atome) fortwährender Wechsel von Werden und Vergehen, Heranblühen und Altern sich findet, so auch rücksichtlich der Weltkörper selber; sehen wir ja auch wie unsre Erde gealtert, nicht mehr freiwillig die Früchte des Feldes und der Heerden gewährt, sondern nur durch saure Arbeit des Landmanns sich abnöthigen läßt (v. 1023—1174).

So war denn die Natur der Dinge auf die verschiedenen Formen der ewigen, qualitätslosen, durch sich selber (*sponte sua*) in unaufhörlicher Bewegung begriffene Atome zurückgeführt, ohne daß jedoch ein ernstlicher Versuch gemacht wäre die verschiedenen Qualitäten aus ihnen abzuleiten, — ein Mangel für den nicht der Dichter, sondern nur der Urheber der Theorie, wenn nicht vielmehr diese selber, verantwortlich sein kann. In völlig zu rechtfertigender Abfolge soll nun (im dritten Buche) von der Natur der Seele als Lebensprincips (*anima*) und denkenden Wesens oder Vernunft (*animus*)

κενὸν κατὰ τὸ δοξαζόμενον ἐξ ἀνάγκης, αὖξασθαι δ' ἕως ἂν ἐτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησὶ τις· τοῦτο γὰρ μάχόμενόν ἐστι τοῖς φαινόμενοις. Es sollen vielmehr die einzelnen Himmelskörper, Erde und Meer je für sich sich bilden. Die bestrittene Annahme scheint die des Leutippus zu sein. Diog. IX, 31. — Epic. 74 (ob. Num. 41) — οὐδὲ ζῶν εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.

75) Lucr. II, 1090 sqq. vgl. Epic. 76 καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις . . . μήτε λειτουργούντος τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διαίτηντος ἢ διατάξαντος, καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακρυότητα ἔχοντος κτλ. vgl. 81. 123. 133. 139 und ob. Num. 43. 65.

gehandelt werden, eingeleitet durch tief gefühlte Klagen über die Schandthaten, welche die Furcht vor dem Acheron und dem Tode erzeugten. Diese Furcht soll gründlich beseitigt, nicht bloß durch umstichhaltende Behauptungen eingeschläfert werden (III, 1—93). In letzterer Rücksicht wird zunächst die Annahme widerlegt, der Geist finde sich nicht in irgend einem Theile des Körpers, sondern sei ein belebendes Verhalten desselben⁷⁶⁾, Harmonie seiner Theile, Es werden, ganz im Sinne des Spiritualismus, die Unterschiede des Wohlfseins des Körpers und der Seele⁷⁷⁾, die Thätigkeit letzterer in der mit dem Schlafe verbundenen Ruhe des erstern und die Thatsache dagegen geltend gemacht, daß oft das Leben die Zerstörung eines großen Theils des Körpers überdauere, dagegen entfliehe, sobald ein Weniges der Luft und der Wärme den Körper verlassen habe. Die Seele muß nach der Voraussetzung, daß alles Wirkende und Leidende körperlich sei (ob. Ann. 46), auf entsprechende Gefüge von Atomen zurückgeführt werden, jedoch der die Lebensfunktionen beherrschende Geist (*animus, mens*) auf ein für sich bestehendes, im Herzen seinen Sitz habendes Gefüge; das Seelenprincip soll ein durch den ganzen Körper verbreitetes sein. Diese beiden Bestandtheile der Seele, jedoch des zusammenhaltenden Körpers bedürftig⁷⁸⁾, sollen verschieden und wiederum untrenn-

76) *habitus vitalis* vgl. ob. Ann. 47.

77) III, 124 *Noscere ut hinc possis non aequas omnia parti Corpora habere neque ex aequo fulcire salutem, sed magis haec, cel.* vgl. v. 396 sqq.

78) vgl. zum folgenden Reissacker, *Epilouri de animorum natura doct.* Colon. 1855. — Lucret. III, 121 sqq. — Zur Ergänzung s. *Epia.* 63 καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν διὰ κατέχειν κτλ. (ob. Ann. 46. 50) 64. (oben ib.) οὐ μέντοι πάντων ἡγετὶς τὸ λοιπὸν ἄθροισμα) ὧν ἑκείνη κέκμηται. διὸ ἀπαλλογούμεν τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἰσθήσιν· οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτης ἐκέκμητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἐτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρῳαζόμενον, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτὸ δυνάμειος κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν ἑαυτῷ ἀπεθίδου κατὰ τὴν ὁμολογήσιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκείνῳ, καθάπερ εἶπον. 65 διὸ δὲ καὶ

bar verbunden sein ⁷⁹⁾. Die alles Uebrige übertreffende leichte und schnelle Beweglichkeit der Gedanken setzt Zusammenfügung aus den feinsten und leichtesten Atomen voraus, und eine solche bewährt sich wie durch Analogie mit den flüchtigen dufenden Bestandtheilen des Oeles und Weins, so dadurch, daß der Körper, nachdem die Seele ihn verlassen, keine erkennbare Abnahme des Gewichtes zeigt (v. 94—230). Doch soll das Seelenwesen nicht einfacher Natur sein, das den Sterbenden verlassende vielmehr ein Gemisch von Hauch (*aura*), Wärme und von Luft, der steten Begleiterin der Wärme, und ihnen als Grund der Sinnesbewegungen und des Denkens ein noch Feineres, Leichterres und Beweglicheres hinzukommen, von welchem die Bewegung der übrigen Bestandtheile der Seele und damit des Blutes, der Glieder und der Luft und Empfindungen, ausgeht ⁸⁰⁾, so daß mit der Stockung dieses Seelentheils der Tod eintrete (v. 231—257). Das Gefühl der Mischlichkeit näherer Bestimmungen über die Verschiedenheit der besonderen Bestandtheile des Seelenwesens und ihrer Wirksamkeit wird durch Berufung auf die Armuth der lateinischen Sprache (v. 258)

ἐνυπάρχουσα ἡ ψυχὴ οὐδέποτε, ἄλλου τινὸς μέρους ἐπηλλαγμένη, ἀναισθητὶ, ἐάνπερ διαμένη τὸ ὅζυ κατὰ τὴν αἰσθησιν . . . καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἄθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστ' οὐδ' αἰσθησιν κέκτεται. 65 οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν αὐτὴν αἰσθανομένην, μὴ ἐν νοῦτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρωμένην, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτ' ᾗ ἐν οἷς νῦν οὖσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις. vgl. Lucret. III, 231 ff. ob. Num. 48. 47. unten Num. 81.

79) III, 136 Nunc animum atque animam dico confuneta teneri Inter se atque unam naturam conficere ex se, cet, III, 416 Hoc anima atque animus vinoti sunt foedere semper. v. 143 sqq. v. 158. IV, 880 sqq.

80) III, 138 Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto Consilium. vgl. v. 94. 145. 258. 396. (ob. Num. 48. 50.) IV, 880. — III, 298 Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum; Nil horum quoniam recipit res posse creare Sensiferos motus est. vgl. II, 902. III, 280 sqq. 356. Plut. adv. Colot. c. 20 τὸ γὰρ ᾧ χρῆναι καὶ μηχανεύει, καὶ φιλεῖ καὶ μισεῖ, καὶ ὅλοις τὸ πρόνοιμον καὶ λογιστικὸν ἐκ τινος, φησὶν, ἀκατανομάστου ποιότητος ἐπιγίνεσθαι. Plac. phil. IV, 3 Epio. 60.

nur leicht verschleiert. Die verschiedenen Bestandtheile des Seelenwesens, Hauch, Wärme und Luft, sollen unter einander und mit dem Herrschenden, Unnennbaren, gleichwie mit den Atomen des Körpers, aufs engste verbunden sein⁸¹⁾, jedoch das Uebergewicht der Wärme, des Hauches oder der Luft die besondere Gemüthsweise oder Affekte wie aller lebenden Wesen so auch des Menschen, bestimmen, so daß aber, wenngleich sie eingewurzelt seien, die Vernunft sie zu beherrschen vermöge⁸²⁾; und wiederum sollen alle mit ihren Wurzeln dem Körper eingefügt sein, ohne daß weder die Seele für identisch mit dem Körper, noch dieser für das bloße Werkzeug⁸³⁾ jener gehalten werden dürfe (v. 258—369). Auch soll nicht, mit Demofrit, angenommen werden, die feinen Seelenatome seien den größeren des Körpers wechselweis eingeschoben, da sonst jede Bewegung des Körpers von entsprechender Wahrnehmung begleitet sein müßte, da ferner der höhere Seelentheil, in seiner Beherrschung des niederen, über Tod und Leben entscheide, und letzteres bei großer Verstümmelung der Glieder, in seiner Lebenskraft sich zu erhalten vermöge, gleichwie von der kleinen Pupille das Sehen des Auges abhängt⁸⁴⁾ (v. 370—416). Die Frage,

81) III, 262 *Inter enim cursant primordia principiorum Motibus inter se, nil ut secernier unum Possit cet. ib. 323 sqq. 440 sqq. 563.* Sic anima atque animus per se nil posse videtur. vgl. *Epic. 64. ob. Num. 50.*

82) III, 310 *Nec radicitus evelli mala posse putandumst. 320 Usque adeo naturarum vestigia linqui Parvula, quae nequeat ratio depellere nobis, Ut nil impediat dignam dis degere vitam.*

83) III, 359 *Dicere porro oculos nullam rem cernere posse, Sed per eos animum ut foribus spectare reclusis. Desiperest cet. vti. 367. v. 391 Usque adeo prius est in nobis multa ciendum Semina corporibus nostris inmixta per artus, Quam primordia sentiscant concussa animai cet. vgl. IV, 811. 809 . . . Si non advertas animum cet. III, 564. 632 sqq. Gegen Strato, f. Plutarch. de solertia anim. 3. vgl. Reiske de animorum doctrina p. 25 sq.*

84) III, 413 sqq. *Diog. 65 (78) εἰνπερ διαμένη τὸ δὲ κατὰ τὴν αἰσθησιν κτλ.*

wie die Bewegung der Seelenatome in Empfindung und Bewußtsein, Vorstellen und Denken sich umzusetzen vermöge, hat der alte Materialismus nicht aufgeworfen; der neuere Mittel zur Beantwortung derselben in sorgfältigen physiologischen Untersuchungen zu entdecken versucht und auf die Weise die Kenntniß der Wirkungsweise der Organe sehr wesentlich gefördert, dennoch den Uebergang von der Bewegung zum Innwerden derselben schwerlich nachzuweisen vermocht.

In ein leichteres Fahrwasser gelangt der Dichter, indem er die für Unkörperlichkeit des Seelenwesens geltend gemachten Gründe zu entkräften sucht. Für das gänzliche Auseinanderweichen der Seelenatome beruft er sich auf ihre auch die des Nebels und Dampfes übertreffende Feinheit und leichte Beweglichkeit, und daß sie nur in dem umschließenden Körper zusammengehalten werden könnten⁸⁵⁾; für die Gleichartigkeit der Seele mit dem Körper auf die Gemeinschaft beider in dem Entstehen, der Zu- und Abnahme, in den Krankheiten und Schmerzen des Körpers und des Geistes, gleichwie in der Heilung derselben, in der Abhängigkeit ihrer Thätigkeiten je von einander, in dem allmählichen Absterben der Lebenskraft⁸⁶⁾ und in der Auflösung des entseelten Körpers⁸⁷⁾, in der Gebundenheit der verschiedenen Seelenthätigkeiten an bestimmte Sitze (v. 613 sqq.). Auch würde die Seele, wäre sie unsterblich, ihre eignen, von den gegenwärtig durch die Organe wirkenden verschiedene, Sinne besitzen und selber getheilt werden, falls der Körper zerschnitten würde, wie es in der Gluth

85) Lucret. III, 563 Sic anima atque animus per se nil posse videtur, Nimirum quia per venas et viscera mixtum, Per nervos atque ossa, tenentur corpore ab omni cœt. vgl. 632. 680. 861.—551 . . Sic animus per se non quit sine corpore et ipso Esse homine, illius quasi quod vas esse videtur. vgl. 440. 558. 665.

86) III, 524 Denique saepe hominem paulatim cernimus ire Et membra tum vitalem deperdere sensum cœt.

87) III, 578 sqq. Epic. 65 καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀποροσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ ζυεῖται, ὥστ' οὐδὲ αἰσθάνειν κέκτηται κτλ.

Gescl. d. griech. Philosophie. III, 2.

des Kampfes und bei Zerstückelung von Schlangen zu geschehn pflegt. Was aber getheilt wird, muß sterblich sein. Auch läßt sich weder annehmen, die sterbliche Seele werde den entstehenden Körpern noch auch dem bereits vollendeten, wie die Stoiker behauptet hatten, eingesenkt, da keine Erinnerung an vorangegangene Zustände stattfindet, und sie in alle Theile des Körpers verflochten ist, so daß sie sämmtlich an der Empfindung Theil haben⁸⁸⁾, und durch Ablösung von ihnen sie selber nothwendig aufgelöst werden muß. Sagt man, die Seele lasse Theilchen im verwesenden Körper zurück, so erkennt man an, daß sie auflösbar sei; läugnet man es, so ist die Entstehung der Würmer im Leichnam unbegreiflich; mehr noch die Annahme, jede der Seelenpartikeln bilde sich einen neuen Körper an oder schlüpfe in einen schon gebildeten⁸⁹⁾. Nicht minder verwerflich ist der Glaube an Seelenwanderung, da entweder, sei es Thier oder Mensch, die ihm angeborene Eigenthümlichkeit, je nach der besondern Bestimmtheit der ihm einwohnenden Seele, umgebildet werden müßte, was der Erfahrung widerspricht, oder auch die Seele selber, je nach Verschiedenheit der von ihr eingenommenen Körper verändert, mithin auflösbar werden würde⁹⁰⁾; wogegen ihre Strebungen stets der Stufe des körperlichen Daseins entsprechen (v. 417—773). Zum Schluß wird

88) III, 685 Namque ita connexa est per venas viscera nervos Ossaque, ut dentes quoque sensu participantur. vgl. v. 564. 632. 638. 262. Das höhere Seelenprinzip soll bei der Wahrnehmung zuerst angeregt werden, das niedere in Bewegung gerathen (als *mobiles eis*) und die Glieder mittheilen, 285. 269. Daher bezeichnet wohl Plut. Plac. IV, 23 das *ὑποκίνητον* als *ἀνάγκη*; vgl. den von Bernays beanstandeten Text 362 und Reiskeer l. l. 26, 9.

89) III, 735 Haut igitur faciunt animae sibi corpora et artus. Nec tamen est quidam perfectis insinuantur Corporibus. vgl. Chrysipp. b. Plut. de Stoicor. repugn. 41. Lucret. I, 116.

90) III, 746 Quod si immortalis foret et mutare soleret Corpora. 754 Quod mutatur enim dissolvitur, interit ergo. Auch wird geltend gemacht, daß die in den Körper eintretende Seele durch Vertheilung in die Glieder, ihre Gewalt über dieselben einbüßen müßte, v. 677 sqq.

gefragt, wie, das vom Leibe unabhängige Dasein der Seele vorausgesetzt, mit Auswahl derselben bei der Zeugung und Geburt sichs verhalten, wie damit die durchgängige Zusammengehörigkeit der Theile und Verhältnisse der Dinge bestehen solle, wie Wechselwirkung zwischen Sterblichem und Ewigem und wie Ewiges außer den Atomen und dem leeren Raum (ob. Anm. 46) denkbar sein könne⁹¹⁾ (v. 774. 827).

Unererschöpflich ist Lukretius in der Erfindung oder Ausbildung der Trostgründe für Verzichtung auf Fortdauer der Seele nach dem Tode. Zuerst wird, in neuer Fassung des alten voropifurcischen Trostgrundes, hervorgehoben, daß das Erlöschen des Bewußtseins im Tode⁹²⁾ ebenso wenig ein Uebel sein könne wie das Nichterlebthaben Dessen was vor unsrer Geburt sich ergeben habe, und selbst angenommen, es entstände ein gleiches Wesen nach dem Tode, das Selbstbewußtsein doch unterbrochen sein würde⁹³⁾ (v. 827—867); daher auch eitel die Vorstellung Dessen sei was der entseelten Hülle bevorstehe und die Klage über die Freuden, die nach dem Tode zu entbehren seien; nicht minder die vom bevorstehenden Tode hergenommenen Mahnungen zum Sinnengenuß, der nach dem Tode entbehrt werde (v. 868—928). Wie hätten wir uns auch zu beklagen, nachdem wir das Leben genossen, wie sichs doch im ewigen Leben stets wiederholen würde. Nur weil wir immer nach dem Nichtvorhandenen uns sehnen und das Gegenwärtige verachten, erscheint uns das Leben ohne Abschluß (*imperfecta*) und ungenossen (*ingrata*) zu entfliehen. Die Natur verhängt den Tod, um immer Neues zu schaffen. Zum Genuß (*usu*) ist das Leben

91) III, 798 Quippe etenim mortale aeterno iungere et una Consentire putare et fungi mutua posse, Desiperest.

92) III, 845 Neo si materiem nostram collegerit aetas Post obitum rursusque redegerit ut sita nunc est . . . Pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum, Interrupta semel cum sit retinentia nostri.

93) Epia, 124 συνέθιζε δ' ἐν τῇ νομίσει μὴθ' ἐν πρὸς ἡμῶς εἶναι τὸν θάνατον, ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθησέει, στεφθεῖται δ' ἑατὴν αἰσθησεως ὁ θάνατος vgl. ob. Anm. 51.

Allen verliehen, nicht als bleibendes Eigenthum (*maneipio*), und der Tod ruhigster Schlaf, sorgenlos wie die unendliche Zeit vor unsrer Geburt es gewesen (v. 929—975). Was vom tiefen Aethern gefabelt wird, vergegenwärtigt sich uns Alles im Leben: Tantalus als lähmende Furcht vor den Göttern und dem Verhängniß, Tithos als der verzehrende, nagende Gram der Begierden, Elsyphos als unersättlicher Durst nach Herrschaft und Ehren, der nimmer sich füllende Krug als die stets sich steigende Gewalt der Lüste, Cerberus und die Furien als die immer wachen Geißeln und Schrecknisse der seiner Schuld sich bewußten Geistes (v. 976—1021). Wie solltest du auch als Unbill empfinden was allen und den größten und edelsten Menschen beschieden ist, zumal wenn schon das Leben dir todesähnlich verläuft, in trägern Schlafe, wachendem Traume, in Furcht, in allseitigen Sorgen und ungewissem Schwanken der Seele. Wie würde dieses beständige, von Gegenstand zu Gegenstand fortleitende und nimmer Rast findende Streben, diese Flucht vor sich selber verschwinden, wenn der Mensch die ewige Natur der Dinge zu ergründen bedacht wäre (v. 1022—1092)!

Glaubte man sich überzeugt zu haben, daß das Seelenwesen aus Atomen bestehe und in sie sich auflöse, so fragte sich, wie es zu den den Dingen entsprechenden Vorstellungen gelange. Durch ihnen ähnliche Bilder, d. h. Ausflüsse von ihnen, mußte die dem materialistischen Sensualismus angemessene Antwort sein und sie wird durch analoge Erscheinungen, theils in der Form dampf- und luftartiger Ablösungen von den Dingen, theils in den Häutungen der Eifaden und Schlangen, eingeleitet ⁹⁴⁾; und wie sollten nicht eben

94) In diesem Abschnitt, nach dem freilich in verderbtem Texte auf uns gekommenen Briefe an den Herodotus zu urtheilen, scheinen einige Momente der epikureischen Argumentation vom Dichter ausgelassen zu sein. §. 46 heißt es nach den ersten ob. Num. 52 angeführten Worten (wo leider d. W. *ἀδυνατοὶσι γίνεσθαι* im Drucke ausgefallen sind): *ἐμνομήσαν οὐτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατοῦσιν ἐν τῇ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦτα, οὐδ' ἐκταυθεϊότητες κατὰ τὰς κατεργασίας τῶν κοιλώματων καὶ λεπτότητων, οὐτ' αἶν.* Die Unterscheidung von *κοιλώματα* und *λεπτότης*, mag sie auf die die Ausflüsse aufnehmenden Organe sich beziehen, oder auf die Art und

solche Ausflüsse an Dingen stattfinden, deren Oberflächen so fein sind und so beweglich, daß sie sich ablösend sehr wohl dieselbe Ordnung und Form der Gegenstände beibehalten können. Wähnen wir nur nicht daß Seelen oder Schatten aus dem Acheron zurückkehren⁹⁵). Vermögen ja auch Farben vom Vorhang der Bühne sich abzulösen, so daß sie die ganze Scene und die Zuschauer beschatten; während Geruch, Hauch, Wärme aus dem Innern der Gegenstände in gekrümmter Bahn sich verbreiten. Bilder aber wie sie im Spiegel, im Wasser und auch auf andren glänzenden Flächen sich uns darstellen, sind den Gegenständen gleich, bewegen sich mit ihnen und werden vervielfacht, durch Brechungen zurückgeworfen, wenngleich wir ihr Ausgehen von den Gegenständen nicht wahrnehmen (IV, 26—107). Zunächst mußte die Kleinheit der von den Gegenständen sich ablösenden Ausflüsse veranschaulicht werden, und zu dem Ende verweist der Dichter in Versen die wir nur theilweise besitzen⁹⁶), auf die kleinen kaum noch sichtbaren Thiere und auf ihre noch weniger sichtbaren, jedoch vorauszusetzenden Organe (v. 108—124). Dann hebt er an den Lustererscheinungen und Wolkenbildungen hervor, wie ihnen keinem Dinge entsprechende schnell wechselnde Zusammenfügungen der Atome zu Grunde liegen

Gestalt der Ausflüsse selber, findet nichts Entsprechendes bei Lukretius. Während jener Epikur im Briebe zu erklären sucht, wie die Ausflüsse in unbegreiflicher Zeit (*ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ*) im Leeren jede Länge durchlaufen, weil der Unterschied der Schnelligkeit der Erscheinung vom Gegenstoß und Nichtgegenstoß abhängt (ib. 46 — *βραδυτέρως γὰρ καὶ τάχους ἀντικοπῇ καὶ οὐκ ἀντικοπῇ ὁμοίωμα λαμβάνει*), und wie ebenso auch ein nach Unten getragener Körper nicht in berechenbarer Zeit (ib. 47 *κατὰ τοὺς διὰ λόγου θεωρητοὺς χρόνους*) zu mehreren (von einander verschiedenen) Orten gelange, da so wie wir die Bewegung eines Gegenstandes fassen, er schon fort sei (*ἄφιστάμενον*); denn es gleiche einem Gegenstoß, wenn die Schnelligkeit auch nicht davon ergriffen werde: so begnügt sich der Dichter die Schnelligkeit der Ausflüsse an wahrnehmbaren durch unmeßbare Räume (IV, 191 *inmemorabile per spatium . . . Temporis in puncto*) sich verbreitenden Erscheinungen zu veranschaulichen.

95) IV, 37. VI, 762. Cic. Ep. ad Famil. XV, 16. 19.

96) f. Sachmann zu IV. 126.

mitte⁵ v. 13—14. 195—196), mit der Anschauung sich zu der Vision nur noch gar nicht die Dinge durchdrängen: und nur seine Zusammenfügung der Bilder als verstreuten Klammern²⁰), wird im Zusammenhange mit einer Abwärtung, an den Gerüchen, an Farben und Tönen, in der Fülle und den Ausbreitungen des Raumes verwirklicht v. 141—153. 175—271. So auch durch die Zusammenfügung der Empfindungen des Tastsinnes mit den Erscheinungen des Auges²¹, daß nicht an Form und Farbe mit der Dinger überwiegenen müßten. Nicht minder findet Zurecht, nach der Fortsetzung von Aristoteles, die Erweiterung der verschiedenen Dingen zu erklären und wie die Bilder als Dinge und Erlebnisse v. 225—305²². Sehr ausführlich ist er in der

47. Epia 47. *ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ ζῴῳ ἔστι ἐκ τῆς οὐρανοῦ ἐκείνης ἡ ψυχή. 52. Lucet. IV. 129 sunt enim quae sponte in gignuntur et ipsa v. 53 partem esse solum solum. vgl. v. 69. 734. — οὐρανοῦ; nach Epia.*

52. Epia 47. *ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ ζῴῳ ἔστι ἐκ τῆς οὐρανοῦ ἐκείνης ἡ ψυχή. 52. Lucet. IV. 129 sunt enim quae sponte in gignuntur et ipsa v. 53 partem esse solum solum. vgl. v. 69. 734. — οὐρανοῦ; nach Epia.*

56. Nach Analogie des Auges mit den übrigen Sinnen bezieht der auch Epia die Anzeichen, das Erleben sei Folge eines inneren Lichtes der Augen, Maorob. Sabar. VII, 14. vgl. Epia. 49 (ob. Ann. 52).

109. Auch daß die Anschauung der Dinge durch ihre Wiederaufnahme von Atomen (*διὰ τῶν ἀτομικῶν*) immer von neuem ergänzt werden sollen (Epia. 48 ob. Ann. 52), hat Zurecht nicht bestimmt ausgesprochen. Eben so wenig was folgt: *καὶ οὐρανοῦ; ἐν τῷ περὶ τῶν ἀτόμων ὅτι καὶ τὸ μὴ εἶναι κατὰ βίαν; τὸ οὐρανοῦ καὶ γινώσκον καὶ, d. h. schnell entstehende Aggregate von Atomen, die schnell sich wiederum auflösen, weil sie nicht die Tiefe Bestand habender Körper erlangten. Auch die folg. *καὶ ἄλλοι δὲ τρόποι τῶν*, scheinen auf eine weitere Durchführung in den ausführlicheren Schriften, hinsichtlich der den Einwirkungen der Anschauung (*ἐνέργειαι*) von unserer Seite entgegenkommenden Empfänglichkeit (*συνάδου*) hinzuweisen. Was demnach (49 ob. Ann. 52) angeführt wird zur Bewährung der Uebereinstimmung der Bilder mit den Dingen, steht gleichfalls bei Zurecht, der statt dessen das Zusammentreffen der Wahrnehmung durch Auge und Tastsinn anführt (IV, 226). Eben so fehlt bei letzterem die Ableitung der Erscheinung der Kontinuität (Ep. 49 sq. ob. Ann. 52).*

derselben Voraussetzung angepaßten Erklärung der Erscheinungen der Spiegelbilder, ihres Zurückweichens hinter der Spiegelfläche, der Umkehr der Bilder, ihrer Vervielfältigung vermittelt mehrerer sie wiedergebender Spiegel und der dabei stattfindenden Umkehr (v. 267—321). Er sucht den Grund anzugeben warum das helle Sonnenlicht vom Auge nicht ertragen werde, warum dem Gelbsüchtigen die Gegenstände gelb erscheinen, das Auge von der Finsterniß aus das Helle erkenne und nicht umgekehrt von der Helle aus das Dunkle, warum quadratische Thürme aus der Ferne gesehen, uns als rund sich darstellten, der Schatten im Lichte sich mit uns fortbewege (v. 322—376). Alle diese Erscheinungen werden auf materielle Vorgänge zurückgeführt und die Sinne gegen den Vorwurf der Täuschung gerechtfertigt; sie sind untrüglich, nur vermögen sie die Natur der Dinge nicht zu erkennen, und sie verschulden die Fehlschlüsse nicht ¹⁰¹⁾, wie an den bekannten Sinnes- täuschungen gezeigt wird, denen zu Folge die Gegenstände, nicht das Schiff, sich zu bewegen, die Sterne zu ruhen, weit von einander entfernte Berge zusammen zu hängen, die Sonne auf die Berge sich zu stützen scheinen. Diese und ähnliche Sinnes- täuschungen werden auf Fehlschlüsse (*opinatus animi*) zurückgeführt (v. 377—466); und daran knüpft sich die Widerlegung der alles Wissen aufhebenden Skepsis und die Beweisführung, daß auf der Wahrheit der Sinne zugleich alle Wahrheit der Vernunft beruhe, daß die Wahrheit eines Sinnes weder durch einen anderen noch durch sich selber aufgehoben werden könne, und daß sie die Grundlage des Lebens und Heils sei ¹⁰²⁾ (v. 467—519). Doch soll zur Ergänzung des Bisherigen noch gezeigt werden, daß die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne auf stofflichen Einwirkungen beruhen. Die Körperlichkeit des Schalls und der Stimme ¹⁰³⁾ bewährt sich durch die

101) vgl. Epíc. 50 und Ann. 23 ff.

102) Epíc. 49. 50. ob. Ann. 52.

103) Ueber das Gehör s. Epíc. 52. Es wird auf ein *θεῦμα* zurückgeführt, τὸ δὲ θεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασώζοντι συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐνότητά ἐνότητος,

von ihnen bewirkte Reibung und Ermüdung des Organs und durch die mehr oder weniger angenehme ihnen folgende Empfindung. Die wunderbare Zunge (*daedala lingua*) artikulirt die Worte, sie spalten sich in von Vielen vernehmbare dentliche Töne, die sie in den Kisten verhallen, oder an festen Körpern, wie Felsen, zurückgeworfen, in vielfachem Nachhall als Echo wiedertönen. Sie bringen durch gewundene Räume, die den in grader Linie fortstrebenden Bildern nicht durchdringlich sind, und theilen sich in viele noch immer vernehmbare Töne (v. 520—629). Nicht schwieriger konnte die materialistische Erklärung des Geschmacksinns erscheinen. Je nachdem die in den Speisen enthaltenen Atome glatt oder rauh sind, berühren sie die Zunge und den Gaumen angenehm oder unangenehm¹⁰⁴); in der Verdauung wirken sie auf verschiedene Thiere und verschiedene Menschen vortheilhaft oder nachtheilig, in Folge der Mannichfaltigkeit der darin enthaltenen Samen und der verschiedenen Beschaffenheit der betreffenden Organe, der Formen ihrer Atome und der Abstände derselben von einander, so wie der jedesmaligen Zustände (v. 613—670). Aehnliche Verschiedenheiten finden in der Feinheit und Tragweite des Geruchsinns¹⁰⁵) statt, wenngleich er nicht so weit reicht als der des Schalles oder des Gesichts, und aus gröberem Theilchen besteht. Nicht minder verschieden wirken Farben und Formen (v. 671—719).

Wie aber werden die von den Dingen ausgehenden Bilder von der Seele aufgefaßt, unter einander verbunden, aufbewahrt

53 vgl. 48 (ob. Anm. 52). Daher (53) nicht die Luft selber den Ton bewirken soll, sondern eine *πλήγη ἐν ἡμῖν* und dazu *ὄγκοι τινὲς* . . . (oben Anm. 52) *φείματος πνευματώδους ἀποτελεστικοί*, vorausgesetzt werden. Aehnlich beim Geruchsinne.

104) Weiter ausgeführt von Demofrit, nach Theophr. d. caus. Plant. VI, 2.

105) Epíc. 53 καὶ μὴν καὶ τὴν ὁσμὴν νομιστέον ὡς περ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἔν ποτε πάθος· οὐδὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ᾗσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖσι τεταραγμένως καὶ ἀλλοιῶς, οἱ δὲ τοῖσι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.

und im Wachen wie im Schlafe wieder hervorgerufen? Vorausgesetzt muß werden, daß sie stets in mannichfachster Weise und nach allen Seiten hin in der Luft umherschweifen und in Folge ihrer Feinheit sich leicht verbinden, so daß auch solche die keinen wirklichen Wesen entsprechen, von dem noch feineren und beweglicheren Geiste aufgefaßt und verbunden werden, und ähnlich wie die wirklich wahrgenommenen ihn erregen¹⁰⁶); daher im Schlafe, in welchem der Geist wacht, ohne jedoch das Wahre vom Falschen unterscheiden zu können und ohne bei klarer Erinnerung zu sein, uns oft Verstorbene als lebend erscheinen, und bei dem steten Wechsel der Bilder, sie sich zu bewegen und zu verändern scheinen (v. 720—774). Folgen aber die Bilder einander wann und wie wir sie rufen, und in künstlerischer Haltung und Stellung? Vielmehr weil in einer Zeit viele Zeitmomente verborgen sich finden, sind uns stets allerhand Bilder in jeglicher Art bereit, jedoch nur dem scharf blickenden Geiste erkennbar, so daß alle übrigen verschwinden außer denen, die er sich selber bereitet hat und denen er selber sich hingibt; bedarf ja auch das Auge der Anstrengung um Feines scharf zu erkennen, und es verwechseln sich uns die Bilder durch Trägheit und Vergessenheit (v. 775—819).

Wähnen wir nur nicht, daß durch göttliche Vorsehung für Zwecke geschaffen sei, was, nachdem es entstanden, den Gebrauch hervorruft¹⁰⁷). Nicht die Augen sind um des Sehens willen bereitet, die Schenkel und Füße nicht des Gehens, die Hände nicht des Greifens, die Zunge des Redens, die Ohren des Hörens wegen. Die Glieder hatten sich längst gebildet, bevor ihre Anwendung durch Erfahrung erlernt ward. Auch das Bedürfniß nach Speise und Trank ergibt sich aus der Nothwendigkeit des Wechsels und der Ergänzung des Stoffes. So wird auch der Wille

106) Cic. ad Famil. XV, 16. vgl. ob. Ann. 55 ff.

107) IV, 831 Nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti Possemus, sed quod natumst id procreat usum. vgl. v. 853. 878 (ob. Ann. 57). — Ueber die in diesem Abschnitte sich findende Unterbrechung des Zusammenhanges s. Rachmann zu v. 822.

zu gehn und die Glieder zu bewegen durch die uns vorstrebenden Bilder des Sehens erzeugt (ob. Anm. 57); sie erregen die in dem Körper ausgestreute, durch die eindringende Luft dazu geeignete Kraft, die dann die ganze Last des Körpers bewegt, gleich wie der Wind die Last des Schiffes (v. 820—903). Ebenso erklärt sich aus rein materiellen Ursachen der Schlaf ¹⁰⁸). Er entsteht wenn die Kraft der Seele (*anima*), durch die Glieder vertheilt, theils nach Außen gewichen ist, theils nach Oben sich zurückgezogen hat und so die Sinne gehindert werden, die Glieder ermatten, indem durch die beständig ein- und ausgeathmete Luft die Gefüge der Atome und ihre gegenseitigen Wechselwirkungen gestört werden. Daher der schwerste Schlaf nach einem gesättigten oder ermüdet genossenen Mahle eintritt (v. 904—958) ¹⁰⁹). Im Schlafe kehren dann die im Wachen angebahnten Bilder zurück, darum bei Menschen und auch bei Thieren solche die gewohnt und lieb geworden, mit den daran geknüpften Gefahren und Schrecken (v. 959—1029). Zu solchen Bildern gehören auch die des Geschlechtes, sinns und der Liebe. Es folgt dann eine wenig eingehende Erörterung der ersteren und eine sinnlich lebendige Schilderung der Bluth, der Wechselfälle, Leiden und Gefahren der letzteren. In den nicht ohne lüsterne Wohlgefallen geschilderten Ausschweifungen der Liebe und der mit einer dem Lukretius sonst nicht eigenthümlichen Raune gezeichneten Enttäuschungen ¹¹⁰), klingen immer wiederum durch die Mahnungen an ein auf die Forderungen der Natur sich beschränkendes verständiges Maßhalten, die Warnung vor Reiz-

108) Epiktur, nach Diogenes 66, erklärt den Grund des Schlafes: *ἕκγον δὲ γίνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὅλην τὴν σὺγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων ἢ διαφορομένων, εἴτα συμπτόντων τοῖς ἐσπαρμένοις. τό τε σπέρμα ἀφ' ὅλων τῶν σωματίων πέρεσθαι.* vgl. Lucret. IV, 913 *Principio somnus sit ubi est distracta per artus Vis animae partimque foras electa recessit Et partim contrusa magis concessit in altum eet.*

109) IV, 966 vgl. Lachmann zu v. 959.

110) v. 1052 *et successit frigida cura* v. 1060. 1125. Ueber die Unterscheidung von *Venus* und *Amor* s. Lachmann zu 1068.

mitteln des Triebes ¹¹¹⁾ und vor Nahrung süßlicher Bilder ¹¹²⁾, ja auch Anerkennung höherer, aus dem Sensualismus als solchem nicht abzuleitender Pflichten ¹¹³⁾. Auch die in der alten Physik üblichen Versuche die Gründe weiblicher und männlicher Geburten und ihre Ähnlichkeit mit dem Vater oder der Mutter oder auch den entfernten Vorfahren zu erklären, fehlen nicht (v. 1030—1200 und v. 1201—1279).

Im Ueberzuge zum Folgenden wird, nach abermaliger Verherrlichung des Epikur, zugleich der Inhalt des fünften und sechsten Buches, ohne sonderliche Sorge um Bezeichnung der demnächst inne gehaltenen Abfolge, angegeben. Eingestreut werden Verwahrungen gegen die Annahme des Fortlebens der Seele nach dem Tode (V, 62 f.), selbständiger Bewegung der Gestirne oder göttlicher Lenkung derselben ¹¹⁴⁾ (v. 78 ff.). Gleich wie Alles in der Welt nach unabänderlichen Gesetzen entstanden sei, so müsse auch, heißt es, Alles vergehen, wie nicht nur durch Erfahrung (und möge die Erfahrung vom Untergange der Erde uns fern bleiben!) sondern durch die Vernunft selber bewährt werde (v. 90 ff.), Beseitigt werde daher die Annahme, Erde, Sonne, Mond, Gestirne und Meer könnten Kraft ihrer göttlichen Natur, ewig dauern. Wie Alles in der Natur an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, so kann auch die Natur des Geistes ohne Körper nicht bestehen, so können auch nicht die Gestirne von göttlichem Geiste besetzt sein und ebenso wenig die heiligen Sitze der nur durch den Geist, nicht

111) v. 1073 quia non est pura voluptas Et stimuli subsunt.

112) v. 1086. 1098. 1055 Sed fugitare decet simulacra et pabula amoris eet.

113) v. 1127 Aut cum obsecus ipso animus se forte remordet Desidiosè agere aetatem eet.

114) V, 78 Ne forte haec inter caelum terramque reamur Libera sponte sua cursus lustrare perennis. vgl. v. 1181 sqq. — Epia. 77 μήτ' αὖ πρῶτόν τινα συνεστραμμένα, τὴν μακαριότητα κεκτημένα, κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν (δεῖ νομίζειν). vgl. 78. 97. 113.

durch die Sinne, erreichbaren ¹¹⁵⁾ Götter in irgend welchen Theilen der Welt sich finden; auch nicht, daß sie um der Menschen willen die wunderbare Natur der Welt gegründet, darf man glauben. Was könnte sie bewegen unseretwegen irgend Etwas zu thun, unseretwegen ihre selige Ruhe aufzugeben, uns ins Dasein zu rufen, wonach die Sehnsucht denen nicht entstehen konnte, die die Süßigkeit des Daseins noch nicht gekostet hatten. Wie wäre den Göttern auch der Gedanke an Menschen entstanden, bevor nicht die Natur ein Exemplar derselbe vorher ins Dasein gerufen hätte? (v. 110—194). Und wie sollte es inmitten der von unendlicher Zeit her zusammengetroffenen Atome nicht zu solchen Fügungen und Wesen gekommen sein, wie die jetzt stets sich erneuernde Natur der Dinge sie darstellt? Daß diese nicht göttlichen Ursprungs sei, davon müssen uns auch überzeugen die vielfachen Unvollkommenheiten und Leiden ¹¹⁶⁾ in der Welt (v. 195—234), welche der Dichter doch auf das harte Geschick zurückzuführen sich genöthigt sieht, wie sehr er auch das Schreckbild unbedingter Nothwendigkeit zu beseitigen sucht.

Gleich wie aber Erde, Flüssigkeit, die leichten Lüfte und warmen Dämpfe entstehen und vergehn, gleich wie wir Zerstörung und Wiedergeburt der größten Theile und Glieder der Welt wahrnehmen, so müssen auch Himmel und Erde entstanden sein ¹¹⁷⁾ und dereinst untergehn. Sehen wir nicht wie theilweise die Erde vom Sonnenbrand verzehrt, Staubnebel und fliegende Wolken, von gewaltigen Winden in der Luft zerstreut, aushaucht, oder von Re-

115) V, 148 *Tenuis enim natura deum longaeque remota Sensibus ab nostris animi vix mente videtur.*

116) V, 226 *Vagituque locum lugubri complet (puer), ut aequumst Cui tantum in vita restet transire malorum.* vgl. 231 *Usque adeo res humanas vis abdita quaedam Ohterit.* Wogegen Epit. 126 Sprüche über die Unseligkeit des Lebens, wie *καλλίστον μὲν μὴ φθίνειν κτλ.*, mit Entrüstung zurückweist.

117) Epie. 73. 74 *δῆλον οὖν ὡς καὶ φθαρτοὶ οἱ κόσμοι κτλ.* vgl. Leutippus' Lehre b. Diog. L. IX, 31.

genüßigen überschweimmt wird und wiederum heranzwächst, sie, die Allgebärende und das gemeinsame Grab der Dinge? wie überall Blüthen des Wassers hervorbrechen und dann durch die Gewalt der Winde und die Strahlen der Sonne zerstreut oder in den Schoß der Erde zurückgenommen werden? wie die Luft Alles was von den Dingen abfließt, in ihr großes Meer aufnimmt und Alles in sich auflösen würde, wenn sie nicht im ewigen Flusse der Dinge, an den Körpern ihren Widerstand fände? wie der breite Strom des flüssigen Lichts den Himmel mit stets neuer Helle versieht und doch auch sich verzehrt ¹¹⁸⁾? wie endlich hohe Felsen von den Bergen sich ablösen, Thürme, Tempel und alle Denkmäler der Menschen untergehn? — Wäre die Erde und der Himmel ewig, wie sollten da die Dichter nicht Früheres als den thebanischen Krieg und den Untergang Troja's, besungen haben? Aber neu noch ist unsre Welt und in allmähligem Fortschritte sind noch die Künste begriffen, und die Wissenschaft von der Natur der Dinge; oder meint man jene seien nach großen Umwälzungen neu entstanden, so wird damit zugegeben, daß fortan auch Untergang der Erde und des Himmels statt finden werde (v. 235—350). Zudem muß was ewig beharrt entweder undurchdringlich jedem Stoße und von unauflöslicher Verbindung der Theile sein, wie die Atome, oder unerreichbar jedem Stoße, wie das stets nachgebende Leere, oder was durch keinen von Außen eindringenden Raum aufgelöst werden kann, wie das Weltall (als Zubegriff der Atome und des Leeren, — *summa summarum*). So aber ist nicht die Natur der Dinge, weder undurchdringlich, wie das Atom, weil überall das Leere ihr beigemischt ist, noch das Leere selber, noch so in sich geschlossen, daß weder immer andere und andere Atome einströmen, noch

118) V, 281 *Largus item liquidi fons luminis, aethoribus sol, Inrigat adsidue caelum candore recenti.* vgl. IV, 198. V, 591. f. Vergleichung mit empodokleischen Ausdrücken s. Reisacker, *Quaest. lucretian.* p. 49. Nur soll auch der Aether nicht als aus sich erzeugend betrachtet werden: v. 319 . . . *si procreat ex se Omnia, quod quidam memorent, recipitque perempta, Totum nativo ac mortali corpore constat.*

mengehörigkeit von Luft und Erde bewährt sich durch die Erschütterungen, welche letztere durch den Donner und ähnliche Veränderung ersterer erleidet. Hält ja auch unseren Körper mit seinem Gewicht die zarteste Kraft der Seele, weil einheitlich mit ihm zusammengefügt (v. 534—563). Daß Sonne, Mond und Gestirne gar nicht oder höchst unbedeutend größer oder kleiner seien als sie uns erscheinen, ergibt sich aus der durch Entfernung nicht verminderten sondern nur undeutlicher werdenden Erscheinung des Feuers, und aus der Deutlichkeit, mit welcher wir Länder und Gestalt des Mondes durchgängig erblicken¹²⁶). Ebenso begreiflich ist, daß der so kleine Sonnenkörper Meere und Länder mit Licht und Wärme durchdringe, da in seinem Bereiche alle Elemente der Wärme zusammentreffen, und auch wohl die von ihr erhigte Luft durch die von ihr ausgehenden Funken die Wirkung erhöht (v. 564—611)¹²⁷). Der jährliche Umlauf der Sonne vom Steinbock zum Krebs und von diesem zurück zum Steinbock, durch alle Zeichen des Zodiacus' und der monatliche des Mondes, erklärt sich theils aus der Annahme Demofrits (v. 620), daß je näher die Sterne der Erde, sie um so weniger gleichen Schritt mit der Wirbelbewegung des Himmels halten können, theils aus einer doppelten Strömung der Luft, wie sie auch in den einander entgegengesetzten Bewegungen der Wolken sich zeigt¹²⁸). So tritt auch

126) Epia. 91 εἰ γὰρ φησι, (ἐν τῇ ἐνδεκάτῃ περὶ φύσεως). τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάστημα ἀποβεβλήκει, πολλῶν ἢ μᾶλλον τὴν χρόν, (add. Diogenes). τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τοῦ τῶν λοιπῶν ἀστροῦ κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικούτον ἐστὶν ἡλίον φαίνεται . . . ἄλλο γὰρ τοῦτω συμμετροῦμενον διάστημα οὐθέν ἐστιν· κατὰ δὲ τὸ παρ' ἡμῶν μείζον τοῦ ὀρωμένου ἢ ἑλαττον μικρῶν ἢ τηλικούτον ἡλίον ὁρᾷται· οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῶν πυρὰ ἐξ ἀποστήματος θεωροῦμεν κατὰ τὴν ἀσθησὶν θεωρεῖται κτλ.

127) V, 508. Nichts Entsprechendes in den Briefen Epistulae.

128) Epia. 93 τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης ἐνδέχεται αἶν γίνεσθαι κατὰ λόξωσιν οὐρανοῦ, οὕτω τοῖς χρόνοις καταγκασμένου· ὁμοίως δὲ καὶ παρ' ἑτέρους ἀντιέξωσιν, ἣ καὶ ὅλης αἰετὶ καίτηδος τῆς μὲν ἐξομένης ἐμπιπράμενης, τῆς δὲ καταλιπούσης, ἣ καὶ ἐξ ἀρχῆς τοιαύτη

breitbare (*diffusilis*) Aether¹²³), aus ihm die minder leichten Atome der Sonne und des Mondes; dann das von der Erde ausgepreßte und durch die Gluth des Aethers und die Strahlen der Sonne geförderte salzige Meer, die Berge und Felsen (v. 416—508). Die Bewegung der Gestirne erklärt sich, sei es daß die große Kugel des Himmels sich drehe und der Pol nach beiden Seiten hin die Luft drücke, wie wir sehen, daß Räder von Flüssen gewälzt werden; sei es, daß der Himmel beharre und die leuchtenden Zeichen sich bewegen, entweder weil die reißenden Ströme des Aethers umhergetrieben werden und ihr Feuer durch die gewaltigen Felsen des Himmels wälzen, oder von Außen einströmende Luft die Feuerballen bewegt; oder daß sie auch selber umherzuwandern vermögen, wohin jeden ruft was ihm zur Nahrung gereiche¹²⁴); denn schwer ist es hier Sicheres zu finden und es reicht hin die verschiedenen Ursachen zu bezeichnen, welche in den verschiedenen, in verschiedener Weise entstandenen Welten gewirkt haben können (v. 509—533). Damit die Erde¹²⁵) in der Mitte der Welt ruhe, soll ihr Gewicht allmählig verschwinden, daher sie eine mit ihr und den luftförmigen Theilen der Welt von Urfang verbundene Natur unter sich haben mußte, welche durch sie ebenso wenig niedergedrückt werde, wie der Körper von den Gliedern, der nur durch von Außen kommende Last beschwert werden. Diese Zusam-

123) V, 457 . . per rara foramina, terrae Partibus erumpens primus se sustulit aether Ignifer oet. 470 Omnia sic avido complexu caetera saepsit vgl. v. 498 sqq. und Reiske I. l. p. 57 sq. Plut. Plac. I, 4.

124) Epic. 92 τὰς τε κινήσεις αἰτῶν οὐκ ἁδόντων μὲν γίνεσθαι κατὰ τὴν τοῦ θλου οὐρανοῦ δίνην ἢ τοῦτου μὲν στάσει, αἰτῶν δὲ δίνην, κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει ἀνάγκην ἀπογεννηθεῖσαν ἐκ' ἀνατολῆς, εἴτα τῇ θερμοσίῃ κατὰ τὴν ἐπιτέλειαν τοῦ πυρὸς ἀπὸ ἐπὶ τοὺς ἐξῆς τόπους ἰόντος. — Nur sponte sua sollen sie sich nicht bewegen, Lucret. V, 79.

125) s. Ann. 121. Weiteres über die Erde findet sich nicht in Epikurs Briefen.

niemengehörigkeit von Luft und Erde bewährt sich durch die Erschütterungen, welche letztere durch den Donner und ähnliche Veränderung ersterer erleidet. Hält ja auch unseren Körper mit seinem Gewichte die zarteste Kraft der Seele, weil einheitlich mit ihm zusammengefügt (v. 534—563). Daß Sonne, Mond und Gestirne gar nicht oder höchst unbedeutend größer oder kleiner seien als sie uns erscheinen, ergibt sich aus der durch Entfernung nicht verminderten sondern nur undeutlicher werdenden Erscheinung des Feuers, und aus der Deutlichkeit, mit welcher wir Länder und Gestalt des Mondes durchgängig erblicken ¹²⁶). Ebenso begreiflich ist, daß der so kleine Sonnenkörper Meere und Länder mit Licht und Wärme durchdringe, da in seinem Bereiche alle Elemente der Wärme zusammentreffen, und auch wohl die von ihr erhitzte Luft durch die von ihr ausgehenden Funken die Wirkung erhöht (v. 564—611) ¹²⁷). Der jährliche Umlauf der Sonne vom Steinbock zum Krebs und von diesem zurück zum Steinbock, durch alle Zeichen des *Zodiacus* und der monatliche des Mondes, erklärt sich theils aus der Annahme Demofrits (v. 620), daß je näher die Sterne der Erde, sie um so weniger gleichen Schritt mit der Wirbelbewegung des Himmels halten können, theils aus einer doppelten Strömung der Luft, wie sie auch in den einander entgegengesetzten Bewegungen der Wolken sich zeigt ¹²⁸). So tritt auch

126) *Epic.* 91 εἰ γὰρ ἦσαν, (ἐν τῇ ἐνδεικτικῇ περὶ φύσεως), τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάστημα ἀποβέβληκει, πολλῶν ἢ μᾶλλον τὴν χρόν. (add. *Diogenes*). τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τοῦ τῶν λοιπῶν ἀστέρων κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικούτον ἐστὶν ἡλίον φαίνεται . . . ἄλλο γὰρ τοῦτω συμμετρούμενον διάστημα οὐθέν ἐστιν· κατὰ δὲ τὸ καὶ εἰς ἦτοι μείζον τοῦ ὁρωμένου ἢ πλαττον μικρῶν ἢ τηλικούτον ἡλίον ἄρσται· οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξ ἀποστήματος θεωρούμενα κατὰ τὴν αἰσθησὶν θεωρεῖται κτλ.

127) V, 505. Nichts Entsprechendes in den Briefen *Epistulae*.

128) *Epic.* 93 τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης ἐνδέχεται μὲν γίνεσθαι κατὰ λόξωσιν οὐρανοῦ, οὕτω τοῖς χρόνοις καταναγκασμένον· ὁμοίως δὲ καὶ κατ' ἀέρος ἀνιέξωσιν, ἢ καὶ ὕλης ἀεὶ ἐπιτηδεύας τῇ μὲν ἐχέμενης ἐμπληρωμένης, τῆς δὲ καταλυπούσης, ἢ καὶ ἐξ ἀρχῆς τωσείας

die Finsterniß der Nacht ein, weil entweder die Sonne durch den langen Lauf und den Widerstand der Luft ermattet ist, oder auch dieselbe Kraft, welche sie Oben hält, ihren Kreis unter die Erde zu lenken sie nöthigt (v. 612—658). Auch die Morgenröthe begreift sich aus der einen oder anderen Ursache. Soll man ja auf den Idäischen Bergen (in Uebereinstimmung mit der ersteren Erklärung) beobachten, wie bei aufgehendem Lichte zerstreute Feuer zu einem Körper sich vereinigen, gleich wie überhaupt in der Natur Manches, in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Bildung, in je bestimmter Zeit sich ereignet. Mehuliche Gründe lassen für die andere Erklärung sich angeben (654—702)¹²⁹⁾. Ebenso mag der Mond entweder leuchten von den Sonnenstrahlen getroffen, oder auch in eiguem Lichte glänzen, sei es als besonderer Körper, sei es täglich neu sich erzeugend und wieder erlöschend; und in entsprechender Weise sollen Sonnen- und Mondfinsterniß sich erklären lassen (v. 703—776). Damit wendet der Dichter sich zurück zu der Jugend des Weltbaues und den weichen Gefilden der Erde. Es wird geschildert, wie die Erde mit jugendlicher Kraft, noch frei von erstarrender Kälte, glühender Hitze und heftigen Stürmen, zuerst Kräuter und Bäume¹³⁰⁾, Vögel und

δύνην κατελήθηται τοῖς ἀστροῖς τοῖς τοῖς, ὥσθ' οἷόν θ' ἔλικα κινεῖσθαι. Nichts der ἐναργήματα widerspricht dieser und ähnlichen Erklärungen; nur scheut man nicht τὰς ἀνδροποδῶδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνεῖας.

129) Epio. 92 ἀνατολαὶ καὶ δύσεις ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστρον καὶ κατ' ἀναψιν γίνεσθαι δύνανται καὶ κατὰ βέλσιν, τοιαύτης οὔσης περιστάσεως. καὶ καθ' ἑτέροις δὲ τρόποις . . . κατ' ἐμφάνειαν θ' ὑπὲρ γῆς καὶ πάλιν ἐπιπροσθῆσιν τὸ προειρημένον δύναται ἂν συντελεῖσθαι· οὐδὲν γὰρ τι τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ.

130) Epio. 94 ἔτι τ' ἐνδέχεται τὴν σελήνην ἐξ ἑαυτῆς ἔχειν τὸ φῶς, ἐνδέχεται δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἡλίου· καὶ γὰρ παρ' ἡμῶν θεωρεῖται πολλὰ μὲν ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντα, πολλὰ δ' ἀπ' ἑτέρων κτλ. Epitaur handelt noch in ähnlicher Weise von der ἐμφασίς τοῦ προσώπου ἐν τῇ σελήνῃ 95, von ἐκλειψίς ἡλίου καὶ σελήνης. 96 über das παρὰλλάττειν μήκη νυκτῶν καὶ ἡμερῶν 98, über ἐπισημασίαι und versucht sich auch an der Erklärung der Bewegungen der Kometen und Planeten, ib. 111 sq.

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

Bierfüßler und den Menschen, überhaupt nach manchen mißlungenen Versuchen, solche Wesen geschaffen habe¹³¹⁾, die sich selbst zu erhalten im Stande oder der Hülfe des Menschen bedürften seien. Doch soll man nicht wähnen, daß Wesen von naturwidriger Bildung, wie Kentanen, Schyllen, Chimären¹³²⁾, je wirklich gewesen (v. 777—922). Es folgt Schilderung der ursprünglichen Lebensweise des harten und ausdauernden erdgeborenen, jedoch von den freiwillig erzeugten Gaben der Erde genährten Menschen, der ersten Spuren seiner aus der Ehe hervorgegangenen Wilderung (v. 923—1023) und der allmählichen Bildung der Sprache aus den ihm mit dem Thiere gemeinsamen Naturlauten, zur Widerlegung der Annahme, die Sprache sei den Menschen gelehrt worden (v. 1029—1038). Dann, wie der Gebrauch des Feuers, des Baues von Burgen und Städten, die Theilung von Aedern und Heerden, Reichthum und Herrschsucht allmächtig entstanden seien, mit Mahnung an das aus Genügsamkeit hervorgehende wahre Lebensglück (v. 1089—1133). Auch der Uebergang vom Königthum zur Völkerr Herrschaft und demnächst zu dem durch Gesetze gesicherten Leben, wird nicht außer Acht gelassen, und wie die im Wachen und Traume erscheinenden Bilder hehrer Gestalten, verbunden mit der Unwissenheit über die Natur der Dinge¹³³⁾, die Annahme hervorgerufen hätten, die Götter walteten im Himmel über Sonne, Mond und Gestirne, seien unser Schutz und unsere Zuflucht, ihr Zorn müsse durch knechtische Furcht oder Anbetung, und blutige Opfer gesühnt werden (v. 1134—1239). Dann wird beschrieben, wie die durch Feuersbrunst in Fluß gerathene Medaille zur Kunst

131) V, 802 Tum tibi terra dedit passim mortalia saecula; Mutus enim calor atque amor superabat in arvis. vgl. Empedocel. v. 209 sq. und zu dem folgenden 238 sq. — V, 790 Nam neque de caelo occidisse animalia possunt cet.

132) V, 902. vgl. Empedocel. nach Plat. V, 27.

133) V, 1209 Temptat enim dubiam mentem rationis agesta, Equaeonam fuerit mundi genitalis origo Et simul equae sit fialis est. vgl. I, 146 sqq.

ihrer Schmelzung und Bearbeitung geführt hätten, wie darauf Erz und demnächst das Eisen zur Geltung gelangt und die Künste des Krieges, der Jagd und der Weberei gefördert worden seien (v. 1238—1358). Nicht minder, wie die Natur zum Säen und Pflöpfen und zur Veredlung der Früchte, der Gesang der Vögel zu Gesang, Tonspiel und Tanz veranlaßt habe, zugleich aber bei steigendem Fortschritte an die Stelle wahrer, maßhaltender Lust die eitle Sorge um Prunk und Tand getreten sei, weil der Mensch den Zweck des Besitzes und die Grenzen des wahren Genusses nicht eingesehen habe (v. 1359—1433). Nur berührt wird die Entstehung der Zeiteintheilungen, der Dichtkunst, und wie überhaupt der Bedarf (usus) und die Erfahrung des thätigen Geistes zu allmählichen Fortschritten geführt habe, bis die Künste zu ihrem Gipfel gelangt seien (v. 1434—1455).

Auch das sechste Buch wird mit dem Preise des Mannes eröffnet, welcher gelehrt habe, daß was zur Erhaltung und Sicherung des Lebens erforderlich, den Sterblichen leicht erwerblich sei und sie nur von Furcht und eitlem Sorgen gequält würden, weil das verderbte Gefäß alle sich ihm anbietenden Güter vergülle, sei es durch den Anwachs der nimmer zu befriedigenden Begierden, sei es durch verderbten Geschmack. Jener Mann habe die Grenzen der Begierden und der Furcht festgestellt, das höchste Gut nachgewiesen und wie es erreichbar durch Beseitigung eiteler Sorgen. Die zu ihnen gerechnete, durch Unkunde der natürlichen Ursachen genährte Furcht vor den Göttern, führt von neuem zu Verwünschungen des den heiligen Frieden der Götter verkennenden und durch Erdichtung der ihrer unwürdigen Affekte, die eigene Seelenruhe trübenden Aberglaubens und um ihn zu bekämpfen, zur Erörterung der Ursachen solcher Naturereignisse, welche Furcht oder Sorgen mit sich zu führen pflegten (VI, 1—95). So wird das erschreckende Rollen des Donners auf verschiedene Arten des Zusammenstoßes dichter Wolkenmassen zurückgeführt ¹³⁴⁾, durch analoge

134) VI, 97 quia concurrunt sublimis volantes Aetheriae nubes contra pugnantibus ventis. v. 176 ut ante cavam oculi spissescere nu-

Naturerscheinungen versinnlicht (v. 96—159). Es wird dann erklärt, warum das Veruchten des Blizes eher zum Auge gelange als das Rollen des Donners zum Ohr¹³⁵), warum die Breite der Wolken uns mehr als ihre Tiefe erscheine, und woher die verschiedenen Erscheinungen des Glanzes und der Farbe des Blizes¹³⁶) (v. 160—218). Darauf erst wird die feurige Natur des

bem. Epic. 100 κατὰ πνεύματος ἐν τοῖς κοιλώμασι τῶν νεφῶν ἐπιλησιν . . . καὶ παρὰ πυρὸς πεπνευματωμένου βόμβον ἐν αὐτοῖς. Lucret. v. 145 Id quoque, ubi e nubi in nubem vis incidit ardens Fulminis. Im Uebrigen findet sich in der Angabe der besondern Verhältnisse einige Verschiedenheiten zwischen Lukretius und dem Briefe an Pytholles.

135) Epic. 102 προτερεῖ δ' ἀστραπή βροντῆς ἐν τοιαύτῃ τῇ περιστάσει νεφῶν καὶ διὰ τὸ ἅμα τῷ τὸ πνεῦμα ἐκλείπειν ἐξωδιόθαι τὸν ἀστραπῆς ἀποτελεστικὸν σχηματισμόν, ὕστερον δὲ τὸ πνεῦμα ἐντλούμενον τὸν βόμβον ἀποτελεῖν τοῦτον· καὶ κατ' ἐμπτώσιν δ' ἀμφότερων ἅμα τῷ τάχει συντονωτέρῳ κεχρησθαι πρὸς ἡμᾶς τὴν ἀστραπήν. Diesen von der Entwicklung des Blizes und Donners hergenommenen Grund übergeht Lukretius (vgl. jedoch v. 175 f.) und hebt nur den zweiten von Epikur gleichfalls aufgeführten hervor: ib. 103 καθότις ἐπ' ἑνὶ ἑστῷ ἀποστήματος θεωρουμένων καὶ πληγὰς τινας ποιουμένων. Lucret. 165 . . quia semper ad auris Tardius adventant quam visum quae moveant res.

136) ib. 101 unterscheidet verschiedene Entstehungsweisen der ἀστραπαί· κατὰ παράτριψιν καὶ σύγκρουσιν νεφῶν (Lucret. v. 145) . . . καὶ κατ' ἐκρίσιμόν ἐκ τῶν νεφῶν ὑπὸ πνευμάτων ἢ τὴν λαμπρότητα ταύτην παρασκνύζει (Lucret. 160 Fulgīt item, nubes ignis cum semina multa Excussere suo concursu. ib. 214 Fulgīt item, cum rareseunt quoque nubila caeli cet. (?) Epic. καὶ κατ' ἐκρίσιμόν, θλίψεως τῶν νεφῶν γινομένης, εἴθ' ὅπ' ἀλλήλων εἰς' ἀπὸ πνευμάτων (Lucret. 275 . . expressit multa vaporis Semina sequae simul cum eo commiscuit igni cet. (?). Epic. καὶ κατ' ἐμπερίληψιν δὲ τῷ ἀπὸ τῶν ἀστρων κατεσπαραγμένου φωτός κτλ. (Lucret. 209 Quin etiam solis de lumine multa necessest Concipere cet. — nach der Annahme des Empedokles, s. Arist. Meteor. II, 9. 369, b, 12). Epic. ἢ κατὰ διήθησιν τῶν νεφῶν τοῦ λεπτομερεστάτου φωτός, ἢ κτλ. (Democrit. nach Stob. Ecl. I. 29. 162 Mein. διηθεῖται.) Lucr. 275. expressit multa va-

Blitzes, seine Gewalt und Schnelligkeit, seine Häufigkeit im Herbst und Frühling, mit Beseitigung der daran geknüpften abergläubigen Vorstellungen, in Erwägung gezogen (v. 210—422)¹³⁷⁾. Es folgt die Beschreibung des säulenartig ins Meer oder auch wohl auf das Land sich herabstürzenden Presters (Windrose?)¹³⁸⁾. Auffallend, daß die von Epikur (b. Diog. 109 f.) nicht außer Acht gelassene Beschreibung und Erklärung des Regenbogens (Iris) bei Lukretius fehlt (v. 423—450). Der Bildung der Wolken¹³⁹⁾

poria semina) Epic. καὶ κατὰ τὴν τοῦτου κίνησιν καὶ κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος ἐκπύρωσιν τὴν γινόμενὴν διὰ τε συντονίας φροῦς καὶ διὰ σφοδρῶν κατελλήσιν (Lucret. 279 Nam duplici ratione accenditur, ipse sua cum Mobilitate calescit, et o contagibus ignis). Ich setze diese immer nur Ähnlichkeit der Auffassung ergebende Vergleichung hier so wie in Bezug auf den Donner (Epic. 100 sq. vgl. Lucret. 124 sqq. 156 sqq.), nicht weiter fort, wie wünschenswerth auch die Stelle des Epikur durch entsprechende Ausdrücke und durch Zurückführung der verschiedenen Erklärungen auf berücksichtigte frühere Annahmen aufzuheben. Augenscheinlich läßt der Dichter mehr anschauliche Beschreibung der Erscheinungen als methodisch geordnete Erklärungsgründe sich angelegen sein und sondert nicht so bestimmt wie Epikur, die Erörterungen des Donners und des Blitzes.

137) Lucr. 379 sqq. Epic. 104 μόνον ὁ μῦθος ἀπέσται· ἀπέσται δέ, ἔάν τις καλῶς τοῖς φαινόμενοις ἀκολουθῶν περὶ τῶν αἰφανῶν σημειῶται.

138) Epic. 104 πρηστῆρας ἐνδέχεται γίνεσθαι καὶ κατὰ κάθεισιν νέφους εἰς τοὺς κάτω τόπους ἐλικοειδῶς ὑπὸ πνεύματος ἀθρόου . . . καὶ τὸ νέφος εἰς τὸ πλησίον ὠθοῦντος τοῦ ἐκτὸς πνεύματος. Lucret. 431 Hoc fit ubi interdum non quit vis incita venti Rumpere quam coepit nubem sed deprimit, ut sit In mare de caelo tanquam demissa columna cœt. Epic. ib. καὶ κατὰ περιστάσιν δὲ πνεύματος εἰς κύκλον αἶρος τινὸς ἐπισυνωθουμένου ἴκνωθεν κτλ. Lucr. 443 Fit quoque ut involvat venti se nubibus ipse Vertex, contradens ex aëre semina nubis, Et quasi demissum caelo praestera imitetur . . . Turbinis inmanem vim provomit atque procellae. Epic. 105 καὶ ἕως μὲν γῆς τοῦ πρηστῆρος καθιεμένου σιρόβιλοι γίνονται . . . ἕως δὲ θαλάττης δῖνοι ἐπιοιλοῦνται.

139) Epic. 99 νέφη γίνεσθαι καὶ συστάσθαι δύναται καὶ παρὰ

und des Regens (v. 451—526). Schnee, Winde, Hagel und Reif werden nur kurz berührt (v. 527—534)¹⁴⁰. Zu ausführlicher Schilderung und kurzer Erklärung veranlaßt das Erdbeben¹⁴¹ den Dichter (v. 535—607). Daran schließen sich Betrachtungen über die Nichtzunahme des Meeres (v. 607—638) und über die Feuer- ausbrüche des Aetna (v. 636—711). Letztere werden, gleich wie die Erdbeben, auf die Voraussetzung vom Winde bewegter Felsmassen in den Höhlen des Berges und die daraus hervorgehende Erhitzung zurückgeführt. Die Verwunderung darüber soll durch Hinweisung auf die unendliche Tiefe des Weltalls, auf die Fieber- ausbrüche im menschlichen Körper und auf das häufige Unvermögen beschwichtigt werden, für den eintretenden Tod jedesmal eine bestimmte Ursache anzugeben. Auch die periodischen Ueberschwemmungen des Nils hat unser Dichter nicht außer Acht gelassen, wir wissen nicht, ob oder wie weit nach Vorgang des Epikur (v. 712—737); gleich wie wir auch keine Aeußerungen des letzteren über feuerspeiende Berge und über den demnächst folgenden Abschnitt des Lukretius von den Avernischen Gefilden ohnweit Ruma und von

πλήσεις ἀέρος καὶ πνευμάτων συνώσεις. Lucret. 451 Nubila concre-
scent . . . Inde haec comprehendunt inter se conque gregantur Et con-
iungendo crescent ventisque feruntur eot. Epic. ib. καὶ παρὰ παρ-
αλλήλων ἀλλήλοισιν αἰόμων καὶ ἐπαρθεῖων εἰς τὸ τοῦτο τέλειον. La-
cret. 483 Fit quoque ut huc veniant in caelum extrinsecus illa Cor-
pora quae faciunt nobis nimbosque volantis eot. Auch hier treffen
Worte und Anordnung nur hier und da zusammen. — Ueber die Erde
Epic. 106.

140) Ausführlicher geht Epikur (106—109) auf die Erklärung der *χάλαρα*, der *χίων*, der *πάχνη* und des *χρύσταλλος* ein. vergl. Schneider p. 122 sqq.

141) Das Verhältniß dessen, was Lukretius vom Erdbeben sagt zu den epikureischen Erklärungen ergiebt sich mehr aus den Berichten des Seneca und Plutarch (s. Schneider p. 120 sqq.), als aus den kaum zu entziffernden Worten des Briefes an Pytholles (105 sq.). Man sieht, daß auch hier der Dichter seine Freiheit sich bewahrt, ohne von der Theorie des Meisters sich zu entfernen.

ähnlichen Erscheinungen (v. 738—839), nachweisen können. Der Dichter begnügt sich das zunächst hervorspringende Merkmal, daß über den Sümpfen solcher Orte die Vögel todt niederfallen, hervorzuheben und fast nur auf die Verschiedenartigkeit der Wirkungen von Speisen, Gerüchen und desgleichen auf verschiedene Arten der lebenden Wesen sich zu berufen.

Nach einer in unseren Handschriften sich findenden Lücke ¹⁴²⁾ geht Lukretius zu der wiederum nur bei ihm erhaltenen, nicht bei Epikur nachweislichen Erklärung der Erscheinungen über, daß das Wasser der Quellen im Sommer kälter als im Winter und am Tempel des Ammon bei Tage kalt, Nachts warm sei und wie mi hie und da im Meere vorkommenden Quellen süßes Wassers sich verhalte (v. 840—905). Ausführlicher geht er in Erörterung der Anziehungskraft des Magneten ein. Vorangestellt wird Erinnerung an die Behrsätze der Atomistik, daß von allen Dingen durchgängig Ausflüsse sich ablösten und alle Körper von leeren Zwischenräumen durchzogen, und je nach der besondern Bestimmtheit derselben, zugleich für Aufnahme jener Ausflüsse in verschiedener Weise geeignet seien. Da wird denn angenommen, die vielen vom Magnet sich ablösenden Ausflüsse oder Hauche (aestus) bewirkten eine Luftbewegung und einen leeren Raum innerhalb der Schicht zwischen ihm und dem Eisen, wodurch die eng verbundenen Partikeln des letzteren in ihrer Ganzheit, dem Ringe, angezogen, jenem, dem Magnet, eng sich verbänden. Aus der äußeren Luft und der innern dem Eisen wie allen übrigen Körpern einwohnenden, sollen wiederum leere Räume entstehen, welche auszufüllen andere Stückchen Eisen, kraft der diesem Metall im Unterschiede vom zu schweren Golde und von dem zu lockeren Holze, sich getrieben fänden, so daß eine vom Magnet angezogene Kette von Eisenringen entstehe, oder auch bei eingeschobenem Erze, Eisenspäne vom Magnet abgestoßen würden. Als analog werden Beispiele von stark einigenden Bindemitteln herangezogen (v. 906—1085). Zum Schluß, schwerlich jedoch des beabsichtigten Werkes, zieht der Dichter Ursachen der

142) Lachmann zu v. 840.

Krankheiten und verheerenden Seuchen in Erwägung, indem er als jene zunächst die Beschaffenheit der Luft und des Wassers geltend macht und daran die höchst anschauliche, größtentheils dem Thukydides entlehnte Beschreibung der attischen Pest und ihrer Folgen knüpft (v. 1086—1284).

So finden wir bei Lukretius eine umfassendere und ins Einzelne eingehendere Darstellung der epikureischen Naturlehre als weder in den Bruchstücken der Schriften des Urhebers derselben, noch bei Cicero oder anderweitigen Berichterstattern. Und dennoch würde die Darstellung eine ohngleich genügende sein, wenn das Lehrgedicht in zuverlässigeren, fehler- und lückenloseren Handschriften auf uns gekommen wäre und wenn Lukretius dasselbe selber herausgegeben oder völlig ausgearbeitet hinterlassen hätte. Daß dem nicht so sei, zeigt uns die oben (21) berührte Nachricht; daß sie wie sich auch mit der Angabe des Grundes verhalten möge, der seinen frühen Tod vor der Vollendung des Lehrgedichts herbeigeführt haben soll¹⁴³), der Hauptsache nach gegründet sei, hat besonders Lachmann zur Evidenz erhoben. Schon der Umstand, daß der Anfang des vierten Buches ganz gleichlautend mit einer Anzahl von Versen des ersten ist und von Matrobinus als dem ersten, von Andern, wie Nonius und wahrscheinlich auch Quintilian, als dem vierten entlehnt angeführt wird, läßt sich nicht als ein vom Dichter selber begangenes Plagiat, sondern nur als Nothhülfe des Herausgebers fassen, der um das vierte Buch nicht ohne Eingang zu lassen, oder aus eigener Erfindung ihm einen solchen einfügen zu müssen, die Ergänzung aus dem ersten Buche entlehnte¹⁴⁴). Hier kann nicht, wie an anderen St., was ein sorgfältiger Leser zu irgend welchem Zweck, aus einem andern Theile des Gedichts

143) Lucrotius poeta, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV. Hieronym. in Chronica.

144) s. Lachmann zu I, 922 und IV, 1. vgl. J. Bernays commentatio im Rhein. Museum v. J. 1847. p. 577 sq.

an den Rand geschrieben hatte ¹⁴⁵), in den Text gekommen sein. Dann kommen Verse vor, von denen es sehr wahrscheinlich ist, daß der Dichter sie vorläufig sich aufgezeichnet hatte, um sie demnächst einem geeigneten Orte einzuschieben oder auch, daß der Dichter sie verworfen und andere an ihre Stelle gesetzt, die verworfenen aber nebst den an ihre Stelle gesetzten sich erhalten hätten ¹⁴⁶). Schon in den ersten drei Büchern finden sich Spuren, daß die letzte Hand des Dichters ihnen nicht zu Theil geworden sei ¹⁴⁷); tiefer in den Zusammenhang eingreifende Mängel sind in den letzten Büchern nicht zu verkennen; nur bedeutende Erweiterungen sind schwerlich beabsichtigt worden ¹⁴⁸). Sehr erwünscht würden triftige Vermuthungen über die muthmaßlich beabsichtigte Oekonomie, besonders der beiden letzten Büchern sein; doch enthalte ich mich der Mittheilung von Versuchen, die mir selber nicht genügen. Auch wie weit Lukretius in der Anordnung seines Lehrgebilds dem Epikur sich angeschlossen, wage ich nicht zu bestimmen, da von dem Hauptwerke des letzteren, der Physik, nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen sind.

Was aber konnte der Dichter bestimmen der Verherrlichung des dunklen epikureischen Lehrgebäudes ¹⁴⁹) die ganze Kraft seiner Muse zu weihen? Zunächst führt er für dasselbe und zwar zum Preise des Urhebers, die Befreiung von der Wucht des Aberglaubens an ¹⁵⁰), beschränkt sich jedoch in der Schilderung der furchtbaren

145) wie z. B. I, 44—49 aus II, 646, s. Lachmann zu ersterer St. und zu III, 806 sqq.

146) Lachmann zu II, 166. 522. 1010. III, 396. IV, 129. 822. V, 1091. 1379. VI, 85. 608. vgl. V, 235. 440. 509. 928.

147) Lachmann zu III, 1031.

148) VI, 92 *Tu mihi supremæ praescripta ad candida caelois Currenti spatium praemonstra.*

149) I, 922 *Nos me animi fallit quam sint obscura.* vergl. II, 1026. V, 99.

150) I, 62 (*vita humana*) *In terris oppressa gravi sub religione.* v. 78 *Quare religio pedibus subiecta vicissim Opteritur, nos exaequat victoria caelo.* v. 932 *Religionum animum nodis exsolvero pergo* (IV, 7) vgl. IV, 1228. VI, 381. V, 1192.

Folgen desselben auf Beispiele uralter Zeiten; daß er in seiner Zeit die Gefahren des Uebels für sonderlich drohend gehalten, ist kaum ersichtlich; in der Schilderung des grauenvollen Dienstes der großen Mutter der Götter (II, 601 ff.) wird Verbreitung desselben in Rom nicht erwähnt. Die verderblichste Folge des Aberglaubens erblickt der Dichter in der den ruhigen Lebensgenuß störenden Furcht, namentlich in der Furcht vor dem Tode und den ewigen Strafen nach demselben. In der Todesfurcht sieht er die Antriebe zu den Verbrechen der Habsucht und Ehrsucht¹⁵¹⁾. Er führt den Glauben an die Welt lenkende Götter und den Drang ihrer Gunst durch blutige Opfer und knechtischen Dienst theilhaft zu werden, auf Erscheinung hehrer Gestalten im Traume, auf die Beobachtung der unbegriffenen Regelmäßigkeit in den Bewegungen der Gestirne, in dem Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, auf Furcht erregende Ereignisse und Wundersucht der Menschen zurück, und eben darum preist er als größten Wohlthäter der Menschen den Urheber der Lehren, welche den Hauptgrund des Aberglaubens, Unkunde der Ursachen, aufgehoben¹⁵²⁾, die engen Pforten der Natur durchbrochen und gezeigt hätten, was entstehen könne und was nicht, wie Jegliches an begrenzte Gewalt gebunden sei, durch welche Kraft Alles bewirkt werde. Die Einsicht in Art und Grund der Natur soll den Aberglauben besiegen¹⁵³⁾; und

151) I, 105 *Somnia, quae vitae rationes vertere possint Fertur nasque tuas omnia turbare timore.* III, 16 *Diffugiunt animi terrores* vgl. V, 86. — II, 45 *mortisque timores Tum vacuum pectus laseant auraque solutam* I, 111 *Aeternas quoniam poenas in morte timeamus.* — III, 63 *haec vulnera vitae Non minimam partem mortis formidine aluntur.*

152) V, 1159 ff. — IV, 592 *Humanum genus est avidum nimis miraculorum* — VI, 54 *Ignorantia causarum conferre deorum Cogit ad imperium res et concedere regnum.*

153) I, 70 *effringere ut arcta Naturae primus portarum claustra cupiret.* v. 75 *unde refert nobis victor quid possit oriri, Quid nequeat, finita potestas denique cuique Qua nam sit ratione atque alte terminos haerens.* v. 129 *Qua fiant ratione, et qua vi quaeque gerantur.* — v. 148 *naturae species ratioque.* vgl. VI, 41. V, 83. IV, 966.

das hielt der Dichter für erreicht in dem Lehrgebäude, dessen Erklärung und poetischen Gestaltung er seine Tage und Nächte widmete. Aber mehr noch als Befreiung vom Aberglauben liegt ihm die Bekämpfung jener Wunden der Zeit, Genußsucht und Herrschsucht, am Herzen; und auch dazu schien ihm Epikurs Begriffsbestimmung des höchsten Gutes den richtigen Weg eröffnet zu haben. Stellen wir keine ideale Anforderungen an die Zeit, mochte er sich sagen; fassen wir das in ihr Erreichbare ins Auge; räumen wir ein, daß die Natur Leidlosigkeit des Körpers und angenehme Empfindungen des Geistes dringend verlange: wie beides durch Maßhalten im Genuß und Beseitigung falcher Vorstellungen über die dazu erforderlichen Mittel erreichbar, wie einer ins Unendliche sich steigenden und nimmer sich sättigenden Genußsucht, oder der Ehr- und Herrschsucht, zu wehren sei, hat Epikur als die wahre Kunst des Lebens oder der Weisheit gelehrt ¹⁵⁴). Der Dichter begnügt sich daher zu schildern, wie das unersättliche Haschen nach stels neuem Genuß diesen selber vernichte, wie Ehr- und Herrschsüchtige sich und die Welt ins Unglück stürzen; ohne jedoch auf Entwicklung der Lehre vom Grunde der Lust als Abwesenheit der Unlust, näher einzugehen. Hat aber nicht ein tieferes, über alle Lehren der Klugheit hinausgehendes Bedürfniß innerer Befriedigung sich in ihm geltend gemacht? Er schildert, wie im Tummel des wechselnden Verlangens Jeder sich selber fliehe und wie er, um sich selber zu finden, vor Allem bestrebt sein müsse die Natur der Dinge zu erkennen ¹⁵⁵). Schon damit erkennt er an, daß Erkenntniß einen über den Genuß hinausreichenden Werth habe; bestimmter

154) II, 16 (ob. Anm. 71 und Anm. 79.) VI, 24 *Veridicis igitur purgavit peccata diotis, Et finem statuit cupidinis atque timoris, Exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes eet.* ib. v. 9 sq. — V, 9 *Qui princeps vitae rationem invenit eam quae Nunc appellatur sapientia.* — ib. v. 1116 *Divitiae grandes homini sunt vivere parcae Aequo animo.* vgl. v. 1428.

155) III, 1066 *Hoc se quisque modo fugit . . . Quam (morbi causam) bene si videat, iam rebus quisque relictis Naturam primum studeat cognoscere rerum,*

noch, wie schon oben (S. 46, 84) erinnert ward, spricht sich des Dichters sittliches Bewußtsein in seiner Schilderung der Qualen des Schuldbewußtseins aus, in denen die Fabeln von den Büßungen im Orkus innerlich sich verwirklichen sollen; gleich wie in der Ueberzeugung, daß bei aller Abhängigkeit des Menschen von der ursprünglichen Mischung der Bestandtheile seines Körpers, Nichts dennoch ihn verhindern könne ein der Götter würdiges Leben zu führen ¹⁵⁶).

Daß Lukretius das epikureische Lehrgebäude nicht bloß als Gegengewicht gegen Aberglauben und ungezügelte Begierden betrachtete, oder auch nicht etwa bloß die Weitschichtigkeit, Leichtgläubigkeit und scheinbare Folgerichtigkeit desselben bewunderte ¹⁵⁷), sondern in ihm sein Genüge fand, kann nicht bezweifelt werde. Fast er ja den Sensualismus in seiner äußersten Schärfe, führt nicht nur den Gebrauch der Organe, sondern auch die animalischen Funktionen, wie das Gehen u. s. w., auf vorangegangene Erfahrung zurück, wodurch der Trieb erst geweckt werden soll, und macht gegen die Annahme, der Mensch sei von der Gottheit geschaffen, die Einwendung geltend, es müßten ja dann als Motiv wirkliche Menschen schon vorgelegen haben. Nicht minder läugnet er aufs entschiedenste alle Zweckursächlichkeit, will an die Stelle aller und jeder Einwirkung göttlicher Wesen auf die Weltbildung und Welterhaltung, die aus und durch sich selber schaffende Natur setzen ¹⁵⁸). Sie selbst erzeugt im

156) III, 976 quaecumque Acherunte profundo Proditæ sunt esse, in vita sunt omnia nobis. vgl. ob. S. 472. — III, 319 Illud in his rebus videoor armare potesce, Usque adeo naturarum vestigia linqui Parvula, quæ nequeat ratio depellere nobis, Ut nihil impediat dignam dis degere vitam. V, 18 At bene non poterat sine puro pectore vivi. ib. 43 nisi purgatunus pectus. vgl. ob. Num. 80.

157) III, 16 moenia mundi Discedunt, totum video per inane geri res. II, 7 Sed nil dulcius est, bene quam munia tenore Editæ doctrina sapientum templa serena.

158) II, 168 Deum sine numine. II, 180 Nequaquam nobis divinitus esse creatam Naturam mundi. v. 1090 natura videtur Libera continuo, dominis privata superbis. vgl. VI, 379 sqq.

ewigen Flüsse und Kampfe der Dinge stets Eins aus dem Andern ¹⁵⁹). Alles Gewordene ist vergänglich, ewig nur die zwiefache Natur ¹⁶⁰) der Atome und des Leeren. Alles Gewordene ist ein Zueinander von beiden, alle Verschiedenheit desselben auf Verschiedenheit der Bewegung (der unmittelbaren und nothwendigen Folge der unveränderlichen einfachen soliden Atome im leeren Ranne) auf Bestimmtheit der Bewegung, Zusammentreffen der Atome, ihre Ordnung, Lage und Gestalt zurückzuführen. Darauf beruht das besondere Vermögen der Dinge, darauf die blinde und verborgene Natur ¹⁶¹). Auch alles Lebte und Wahrnehmende hat seinen zureichenden Grund in den der Wahrnehmung, wie überhaupt der Qualitäten, nicht theilhaften Atomen ¹⁶²). Ein nach verschiedenen verfehlten Arten des Zusammentreffens der Atome, gelungener Wurf bildet, wie die Massen der Erde, des Meeres und Himmels, so auch die in ihren Theilen gegenseitig sich schützenden und zusammenwirkenden, der Fortpflanzung und der Wahrnehmung fähigen organischen Wesen. Auch das Verfahren der Natur beruht auf Erfahrung, nur keiner irgendwie von Zwecken abhängigen Erfahrung ¹⁶³). Natürlich mußte Eufretins Naturgesetze anerkennen, von

159) V, 280 *adsidue fluere omnia constat*. II, 69 *Et quasi longinquo fluere omnia cernimus aevo* vgl. v. 142. — Ib. v. 574 *Ex infinito . . . contractum tempore bellum*. vgl. V, 381. — I, 263 *aliq ex alio reficit natura, nec ullam Rem gigni patitur, nisi morte adiuta aliena*. vgl. V, 827.

160) I, 503 *duplex natura*.

161) I, 684 *quorum Concursus motus, ordo positura figurae omnia Efficiunt cet.* v. 800 — I, 172 *Atque hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni, Quod certis in rebus inest secreta facultus*. v. 778 *At primordia gignendis in rebus necessessest Naturam clandestinam caecamque adhibere*.

162) II, 870 *Ex insensilibus, quod dico, animalia gigni*.

163) V, 428 *Omne genus coetus et motus experiundo Tandem conveniunt ea quae cet.* vgl. ib. 422. I, 1021 *Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaque sagaci mente locarunt Nec quos quaque darent motus pepigere perfecto, Sed quia multa modis multis mutata per omne Ex infinito vexantur percita plagis, Omne genus motus et coetus experiundo, Tandem deveniunt in talis disposituras cet.*

deuten die Haltbarkeit der Verbindung abhängt¹⁶⁴). Und da trat eine zwiefache Schwierigkeit hervor; theils mußte dieses Gesetz irgendwie bezeichnet, theils die Furcht vor unerbittlich waltender Nothwendigkeit beseitigt werden. In ersterer Beziehung wendet der Dichter sich zu dem altmythischen Begriffe der Venus als Urgrundes der Erzeugung und des Werdens, in Annäherung an Parmenides und Empedokles; doch scheint er für die höhere geistig poetische Zeugung eines höheren Grundes zu bedürfen, indem er der Muse Kalliope Beistand anruft (VI, 93). In der anderen Beziehung kommt ihm der Begriff des Zufalls zu Hülfe; er ist ihm nicht nur die nothwendige Voraussetzung der Abweichung der Atome von der senkrechten Linie und der Freiheit unseres Handelns, sondern, bestimmt die nothwendige Abfolge von Ursache und Wirkung zu durchbrechen, setzt er uns auch kraft dieser Freiheit in Stand der Bestimmtheit unserer Organisation einigermaßen uns zu entziehen. Folgererecht aber führt Lucretius, wir wissen nicht ob oder wie weit nach dem Vorgange des Epikur, — den Grund des Zufalls und der Willkür auf einen den Atomen ursprünglichen Trieb zurück¹⁶⁵).

Das auch bei Lucretius sich aussprechende Bedürfnis des Glaubens an ewige göttliche Wesen als Gewährleistung für die Wirklichkeit schlechtthiniger ungetrübter Seligkeit, hält sich frei von den abenteuerlichen Ausbildungen, mit denen es in der älteren epikureischen Schule vorkommt; er begnügt sich ihre Siege vom Gebiete des weltlichen Werdens und Vergehens auszuschließen¹⁶⁶).

164) I, 586 *Et quid quaeque queant per foedera naturae, Quid porro nequeant, sancitum quandoquidem extat* II, 719 *eadem ratio determinat omne*. V, 56 *doceo, quo quaeque creata Foedere sint, in eo quam sit durare necessum Nec validas valeant aevi rescindere leges cet.* ib. 920 *et omnes Foedere naturae certo discrimina servant*.

165) I, 57. II, 646. III, 18. V, 158. VI, 58 sqq. — V, 146 *Illud item non est ut possis credere, sedes Esse deum sanctas in mundi partibus ullis*.

166) II, 254 *principium quoddam, quod fati foedera rumpat, Ex infinito ne causam causa sequatur*. — III, 319 (156) — II, 284 *ne-*

Vermögen wir schon in den Theilen des Lehrgebichts, worin die allgemeine Naturlehre entwickelt wird, nur sehr theilweise auszumitteln, wie weit in ihnen Lukretius uns wiedergiebt was er in den Büchern des Epikur vorfand, so noch weniger in den darüber hinausgehenden Ansichten über die allmähliche Entwicklung Dessen was zum menschlichen Dasein gehört, wie Sprache, Gewerbe und Künste, Hauswesen und staatliche Verhältnisse. In der Erörterung dieser Verhältnisse ist die Anknüpfung an die Atomentheorie eine sehr lockere, wenn auch ihr nicht widersprechend, so daß hier dem Dichter ein freier Spielraum blieb, mochte auch manches hierher Gehörige schon Epikur in den Bereich seiner Erörterungen gezogen haben. Wir dürfen wohl annehmen, daß wenn er diese Theile des Gebichts in der Zeit seiner vollen poetischen Kraft ausgearbeitet hätte, seine Muse ihnen ihr Gepräge bestimmter aufgedrückt haben würde. In dem Schlußabschnitt von der Pest gelangt sie wiederum zu ihrer vollen Energie. Eifertiger als man erwarten sollte, geht Lukretius über die Entwicklung des Rechtsbegriffs und über den Wechsel der Regierungsformen weg; er begnügt sich in ersterer Beziehung die epikureische Begriffsbestimmung nur anzudeuten¹⁶⁷⁾ und läßt aus dem Königthum die Republik sich entwickeln; die Mittelstufe (ob der Aristokratie?) scheint als Zeit gewaltiger Herrschsuchte bezeichnet zu werden¹⁶⁸⁾. Auch Cicero läßt unberührt was Epikur in seinen Aphorismen vom Wechsel der Rechtsbestimmungen kurz hervorhebt und wahrscheinlich anderweitig weiter durchgeführt hat¹⁶⁹⁾. Erfaunte er keine andere Naturbestimmt-

cessest Esse aliam praeter plagas et pondera causam Motibus, unde haec est nobis innata potestas. — III, 33 Sponte sua volitant aeterno percreta motu (exordia rerum).

167) V, 1017 Tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes Finium inter se nec laedere nec violari. vgl. v. 1023. u. Ann. 170.

168) V, 1139 Res itaque ad summam faecem turbasque redibat, Imperium sibi cum ac summatum quisque petebat. Inde magistratum partim docuere creare, iuraque constituere, ut vellent legibus uti. vgl. 1145.

169) vgl. ob. Ann. 89. 90.

heit des Rechts an als die des nicht beschädigen und nicht beschädigt werden, so mußte er freilich die Gültigkeit der besonderen Satzungen auf die Zeit der Anerkennung ihrer Nützlichkeit beschränken¹⁷⁰⁾.

Eigenthümlich, daß Zutretius nicht Gelegenheit genommen hat das Lob der Freundschaft zu singen, und wie hätte ihm die Gelegenheit fehlen können, sie als wesentliches Mittel zur Erlangung und Befestigung glückseligen Lebens zu preisen? Wie lebendig sein Sinn für Freundschaft war, zeigt sein Verhältniß zum Memmius. Bei völlig vollendeter Ausarbeitung seines Gedichtes würde schwerlich gefehlt haben was wir jetzt vermissen.

170) Epic. b. Diog. 150 τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἔστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι . . . οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς, καθ' ὁπλήκους δήποτ' αἰεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι. 151 κατὰ μὲν τὸ κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτὸ συμφέρον γάρ τε ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὄσων δήποτ' αἰτιῶν, οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι. 152 εἴαν τε νομοθετῆται τι, μὴ ἀποβαλῆναι δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει, εἴαν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται, εἴαν τε μὴ τὸ αὐτό. εἴαν τε νομοθετῆται τι, μὴ ἀποβαλῆναι δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει κτλ. vgl. 143. 140. 141.

Ausführungen.

Zum zweiten Abschnitt S. 55—173 und theilweise zum vierten Abschnitt S. 236 ff.

Durch Diogenes Laërtius, dem wir die Aufbewahrung der drei Briefe des Epikurus und die seiner Axiome verdanken, erhalten wir fast nur eine Menge unbeglaubigter, wenn gleich mit den Namen der Ueberlieferer bezeichneter Anekdoten aus dem Leben des Zeno. Prüfung derselben würde schwerlich der Mühe lohnen. Ob Diogenes irgend eine der von ihm angeführten Schriften des Zeno selber gelesen, ist sehr zweifelhaft; auf keinen Fall hat er Sondernung der Lehren desselben von denen nachfolgender Stoiker sich angelegen sein lassen. Ausführungen aus zenonischen und anderen stoischen Büchern entlehnt er dem Posidonius (VII, 55), Phantias, Schüler des Posidonius (§ 41), Diolles (§ 48) u. a. Verichterstattern, oder wahrscheinlicher, seinen von ihm ausgeschriebenen nächsten Vorgängern. — Nun finden sich zwar Angaben des angeblich Eigenthümlichen des Zeno bei Cicero und einigen Andreu, und spärliche Bruchstücke aus den zenonischen Schriften kommen hinzu; doch bedarf die Authentie des uns Ueberlieferten noch einer sorgfältigen Prüfung. Bei Cicero finden wir einen kurzen Abriß der ethischen, physischen und dialektischen Lehren des Zeno, welcher augenscheinlich das ihm Eigenthümliche, im Unterschiede von den weiteren Ausführungen der folgenden Stoa, zusammenzufassen beabsichtigt. Gegen die Richtigkeit der Angaben möchte nicht leicht Erhebliches einzuwenden sein, obgleich aller Wahrscheinlichkeit nach auch hier Cicero aus schriftlichen oder mündlichen Ueberlieferungen, nicht aus eigener Kenntniß der Schriften des Urhebers der Stoa schöpfte. Leider aber erhalten wir auf die Weise nur dürftige

Grundlinien Dessen woraus das stoische Lehrgebäude hervorgewachsen ist. Auch den Ausgangspunkt des Zeno erschen wir nicht mit Bestimmtheit aus jenen Angaben. Wahrscheinlich freilich daß er in den ethischen Ueberzeugungen desselben sich gefunden habe, die Cicero auch den physischen und logischen voranstellt; nicht minder wahrscheinlich, daß Schärfung der sittlichen Vorschriften der Akademie und Beseitigung der abstoßenden und engherzigen Lebensnormen der Kyniker von ihm beabsichtigt ward. In ersterer Beziehung mußte er zwar sich gestehn, im Gegensatz gegen allen und jeden Hedonismus, die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der Anforderungen der Vernunft, mit der Akademie und zugleich mit den Kynikern zu theilen, und nicht unwahrscheinlich daß schon er in Bekämpfung der Hedonik den Lusttrieb als bloßen Auswuchs des Erhaltungstriebes, nicht als Zweck desselben, gelten lassen wollte (ob. Anm. 64). Ja, sehr möglich, daß diese Einsicht in das richtige Verhältniß des Lusttriebes zum Lebens- und Thätigkeitstriebe ihm dann den Weg bahnte zu seiner Theorie vom Angemessenen (*κατῆκον*) als einer Vorstufe zum wahrhaft Sittlichen. Hatte er den Selbsterhaltungstrieb als einen ursprünglichen und naturgemäßen anerkannt, so konnte er auch nicht mehr mit den Kynikern alles ihm Förderliche als schlechthin gleichgültig betrachten; er mußte ihm einen gewissen Werth, eine gewisse Würde, zugestehen, nur nicht schon den höchsten des wahrhaft Sittlichen; er mußte dasselbe, in Folge des von ihm aufrecht gehaltenen sokratisch platonischen Standpunktes, den deutlichen und bestimmten Anforderungen der Vernunft vorbehalten; und die glaubte er zunächst in dem Innwerden der Einstimmigkeit der verschiedenen Lebensmomente zu finden. Daß eine solche Einstimmigkeit mit sich selber nur Folge der Einstimmigkeit mit der Natur der Dinge sein könne, mochte er schon selber stillschweigend vorausgesetzt und seine Nachfolge es nur bestimmter ausgesprochen haben. Auch die weitere Steigerung des Grundsatzes, zur Einstimmigkeit mit der Gottheit, als oberster Einheit und oberstem Grunde der Naturordnung, hätte er nicht zurückweisen können. Nur fragt sich, ob er nicht vorgezogen haben würde bei der ursprünglichen, lediglich das innere, erfahrungsmäßige Bewußtsein zur Norm nehmenden

Formel des Grundsatzes stehen zu bleiben; die dürftigen Angaben geben uns nicht Aufschluß darüber. So viel aber können wir aus ihnen entnehmen, daß er mit allem apriorischen, über die Grenzen der Erfahrung hinausgehenden Wissen der platonisch aristotelischen Schule bereits gebrochen und sich ausschließlich auf den Standpunkt der Empirie gestellt hatte; was wir von seiner Logik und Physik hören, zeugt unwidersprechlich dafür. Der Zug der Zeit hatte auch ihn ergriffen; auch er glaubte den Gefahren einer überfliegenden Spekulation, die ihm in den Bestrebungen des Xenokrates anschaulich geworden sein mochte, nur durch Zurückziehung auf das Gebiet der unmittelbaren Erfahrung entfliehen zu können.

Seine Logik, um einen sicheren Ausgangspunkt zu gewinnen, beruhte auf der Annahme, die Wahrnehmung (*παρτασία, visum*) entspreche so dem ihr zu Grunde liegenden Gegenstande, daß sie nicht sein könne wie sie sei, wenn sie von irgend einem anderen herrühre (ob. Anm. 39). Nichts desto weniger mußte er den Unterschied wahrer und falscher Vorstellungen anerkennen, und hier entstand Dunkelheit, schon weil er Wahrnehmung und Vorstellung durch ein und dasselbe Wort (*παρτασία*) bezeichnete. Die wahre Vorstellung sollte als solche durch hinzukommende Zustimmung der Vernunft sich bewähren (ib. 41), so daß für Wahrnehmung, im Unterschiede von der Vorstellung, nur der Eindruck (*τύπωσις, impressio*) der Sinne übrig bleiben konnte (ib. 37), d. h. Empfindung; der ergreifbaren Vorstellung mußte vorbehalten werden das Erfassen der freien Selbstbestimmung der Vernunft, die Zustimmung derselben (ib. 41. 40). Ihm gleichwie der folgenden Stoa fiel es nicht ein an Unterscheidung subjektiver und objektiver Bestandtheile der Wahrnehmung oder primärer und sekundärer Eigenschaften derselben sich zu versuchen, und in dieser Beziehung blieb sie hinter den Epikureern zurück; die größere oder mindere Spannung der Vernunftthätigkeit sollte über die Grade (ib.) der Glaublichkeit und Wahrheit entscheiden. So entstand der eigenthümliche Aufbau der stoischen Logik, deren Nothwendigkeit Zeno sich begnügt zu haben scheint anzuerkennen, ohne den Ausbau derselben sich sonderlich angelegen sein zu lassen (ob. Anmerk. 35. 36). Wie weit er sie zur

Widerlegung von Sophismen selber anwendete oder seine Schüler anwies sie anzuwenden, erfahren wir nicht (ib.) Auch nicht, wie er in dieser Beziehung zu der Stepsis des Arkesilas, seines jüngeren Zeitgenossen, sich verhielt.

Wollte man alle Erkenntnisse auf sinnliche Wahrnehmung zurückführen, so mußte man freilich, im Gegensatz gegen den Spiritualismus, ihr durch und durch ein sinnliches Substrat beilegen und alle Wirklichkeit auf materielles Dasein beschränken (ob. Anm. 44), mithin auch für das die sinnliche Wahrnehmung zur Erkenntniß formirende Vermögen der Vernunft einen materiellen Träger erdenken. Wie konnte man ihn besser zu finden erwarten als in der den Unterschied von Stoff und Geist in den Strom ewiger, stetiger Bewegung einzutauchen bestrebten Theorie des alten Heraclit? Zu ihr hat denn auch schon Zeno sich gewendet, um eine Physik zu Stande zu bringen. Wie weit er sich darin vertiefte, müssen wir dahin gestellt sein lassen; Grundlinien scheinen ihm genügt zu haben. Ging er von der Voraussetzung eines Urstoffs aus und bezeichnete er ihn als die Wesenheit (ob. Anm. 45), so unterschied er in ihm doch sogleich ein Leidendes und ein Wirkendes ¹⁾, und führte letzteres auf das Beweglichste im Stoffartigen, auf Aether oder Feuer zurück (ob. Anm. 46. 47). Dieses als Zeus gefaßt, war ihm der Same der Weltbildung; daher auch die Annahme des periodischen Wechsels zwischen dieser und dem Fürsichsein der noch verborgen die Welt in sich enthaltenden Urwesenheit ²⁾. Das dessen Theil dem Untergange verfällt, sagte er, muß auch als Ganzes ihm unterworfen sein, da weder Theil ohne Ganzes noch das Ganze ohne Theile bestehen kann; und die Welt ist ein Körper, von der Gottheit aus vielen Theilen zusammengesetzt; unvergänglich aber ist der stets sich erneuernde ewige Grund der Dinge ³⁾. Er wird als Zeus bezeichnet, sollte doch aber ohne Zweifel alles aus ihm

1) vgl. Achill. Tat. Isag. in Arat. 5. p. 129 Petav.

2) s. ob. Anm. 48. 49. vgl. Krijsche S. 368 ff. 376 f.

3) Philo de provident., sermo I, p. 12. ed. Aucher. vgl. Philargyr. in Virgil Georgica II, v. 336.

sich Entwickelnde implicite schon in sich tragen. Auch in der Beschreibung der Weltbildung hielt Zeno sich ganz an der heraklitischen Vorstellungsweise. Freilich erhalten wir auch hier nur die allgemein gehaltenen Angaben der stoischen Lehre überhaupt, nicht die ursprüngliche Form, in welcher Zeno sie aufgefaßt hatte. Nur sehen wir, daß ihm vor Allem daran lag, dem Begriffe des Zeus eine dem sittlich religiösen Bewußtsein entsprechende Fassung zu geben. Er identificirt ihn mit dem (sittlichen) Naturgesetz, welches das Rechte oder Gute gebiete, das Entgegengesetzte verhindere (ob. Anm. 47. 51), und dieses wird von ihm selber oder doch in seinem Sinne, als die durch Alles hindurchgehende richtige Vernunft bezeichnet⁴⁾. Daraus folgert er wiederum, daß die Welt beseelt und nach besamenden Verhältnissen der Vernunft theilhaft sei (ob. Anm. 50. 53). Doch will er den Begriff eines sich aus sich entwickelnden Ursamens nicht fahren lassen und führt die Gottheit auf den Aether zurück (ob. Anm. 47). So aber verschlingen sich in einander die Annahmen einer mit Nothwendigkeit fortschreitenden (*κατὰ σπερματικούς λόγους*) Naturkraft und einer frei, nach sittlichen Zwecken wählenden göttlichen Vorsehung (ob. Anm. 50—53). Wir wissen wiederum nicht, ob und in welcher Weise Zeno an Ausgleichung dieses Gegensatzes sich versucht habe. Er hielt gleichmäßig fest an der Ueberzeugung daß Alles nach Naturnothwendigkeit aus dem Ursamen sich entwickle, und wiederum daß diese Nothwendigkeit eine durch und durch vernünftige, den sittlichen Zweckbegriffen entsprechende sei. Der schon bei ihm bestimmt hervortretende Begriff untheilbarer Einheit von Stoff und der auch die Vernunft in sich begreifenden Kraft, von Welt und der einheitliche Durchdringung aller ihrer Theile⁵⁾, mochten ihm die Schwie-

4) Diog. VII, 88 ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὁρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος. ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Ἀνὶ καθηγμένῳ τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι. Lactant. de vera sapientia c. 9 Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγον praedicat eet. vgl. Krüße a. a. O.

5) Galen. de natur. facultat. I, 2 εἰ δ' ὅσπερ τὰς ποιότητας

rigkeiten verdecken, welche die Versuche wissenschaftlicher Einigung der Begriffe einer mit unbedingter Nothwendigkeit wirkenden Ursächlichkeit und einer von Zwecken geleiteten freien Selbstbestimmung mit sich führen. Auch auf dem ethischen Gebiete scheint Zeno an solchen Versuchen sich nicht betheiligt zu haben. Unverbrüchlich aber an der Einheit von Stoff und Geist, im Anschluß an Heraclit, festzuhalten, ward Zeno durch seine Abkehr vom Dualismus Plato's und Aristoteles' und von dem damit verbundenen Spiritualismus genöthigt. Wiewohl er verschiedene Stufen der Durchdrungenheit des Stoffes vom Geiste anerkennen mußte, so wollte er doch eine Eintheilung der Seelenthätigkeiten, je nachdem sie in der Sinnlichkeit oder in der Vernunft ihren Grund hätten, nicht gelten lassen, meinte sie vielmehr auf die verschiedenen Spannungen der Vernunftthätigkeit zurückführen zu können (unten S. 521 f.). Wir ersehen aus Galen, mit welcher Weitsehigkeit seine Nachfolger, besonders Chrysippus, diesen Monismus des Zeno weiter durchzuführen unternahmen und werden später noch einmal auf diesen Punkt zurückkommen müssen. Auch möglich, daß, wenn nach dem unklaren Berichte bei Stobäus (ob. Num. 57), er die Ursache als das Wodurch, allem Gewirkten als bloßem Angethanen (*συμπεφυκός* oder *κατηγόρημα*) entgegensetzte, er die Vernunft als einzig wirkende Ursache bezeichnen wollte ⁶⁾.

Zeno scheint sich begnügt zu haben hervorzuheben, daß sein oberstes Princip nicht als blindwirkende Kraft, sondern als ein nach Absicht und Zweck waltendes Princip, als künstlerisch fortschreitendes Feuer, zu fassen sei, und wahrscheinlich fanden sich schon bei ihm die Grundzüge der von Aleanthes u. A. weiter durchgeführte Beweisführung daß die Wärme die bewegende, belebende, die Luft durchdringende, dem Sinn und der Vernunft zu Grunde liegende Natur sei ⁷⁾, und ihr reinsten Bestandtheil der alle unter sich ein-

καὶ τὰς αἰσῶς δι' ὅλων περάννυσθαι καὶ νομίζειν, ὡς ἑσπερον ἀπὸ τοῦ Ζήνωνος ὁ Κριτίας. Diese und e. a. Belegstellen verdanke ich der gütigen Mittheilung meines Freundes Prof. Dr. Wachsmuth.

6) ob. Num. 55. 57.

7) Cio. de N. D. II, 7 sqq. vgl. III, 14. Die Worte: *haec ita*

stimmigen Theile der Welt zusammenhaltende göttliche Geist. Den Grundgedanken eines geistigen Urfeuers hielt die Stoa im Wechsel der Bezeichnungen fest⁸⁾. Anderweitig scheint Zeno denn auch die Anwesenheit der göttlichen Kraft des Feuers als Weltvernunft in der ganzen Natur der Dinge nachzuweisen versucht zu haben⁹⁾, und zwar zunächst in dem Sternenlauf, den Jahren, Monaten und dem Wechsel der Jahreszeiten¹⁰⁾. Wie weit er die Gradverschiedenheiten der Durchdrungenheit der verschiedenen Stufen des Daseins durch die göttliche Vernunft, näher zu bestimmen versucht habe, erfahren wir wiederum nicht; nur Themistius¹¹⁾ sagt, Zeno habe auf sämtliche vier Stufen die Durchdringung von der Gottheit zurückgeführt, und Stobäus, er habe Sonne, Mond und die übrigen Gestirne für geistig, vernünftig und feurig gehalten¹²⁾. Unmittelbar an jene Angabe über die zenonische Vergötterung der Gestirne u. s. w. knüpft sich dann bei Cicero was von seiner etymologisirenden Deutung des polytheistischen Volks- und Dichterglaubens gesagt wird¹³⁾. Gleichwie Sonne, Mond und Gestirne

si omnes inter se coeherentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno et continuo divino spirita continerentur, gehen der Argumentation Zeno's, daß die Welt der Vernunft und der Wahrnehmung theilhaft sein müsse, voraus (II, 7, 19), und unmittelbar darauf folgt c. 9 sie enim res se habet, ut omnia quae alantur et crescant, contineant in se vim caloris. Erst darauf geht Cicero zu der dem Kleanthes entlehnten Ausführung über. vgl. ob. Num. 50. 51.

8) *τὸς ζῶον νοῦς, τὸς ἀθέλιος* u. s. w. s. Krüger 378 ff.

9) Cic. N. D. I, 14 aliis autem libris rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. vgl. Krüger S. 381 ff.

10) Cic. A. vgl. Acad. II, 37, 119.

11) Themist. paraph. in Arist. de Anima, nach Krüger S. 384.

12) Stob. I, p. 147. vgl. p. 137. Mein. Ihm zufolge hatte auch Zeno der Sonne und dem Monde eine doppelte Bewegung zugeschrieben, vgl. Krüger S. 388.

13) Cic. N. D. I, 14 (ob. Num. 54) II, 24 alia quoque ex ratione et quidem physica, magna fluxit multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt. Atque hic locus a Zenone

und die periodischen Umläufe der beiden ersteren, ihrer Göttlichkeit unbeschadet, in mehr oder weniger reine Erscheinungsweisen des Weltäthers umgesetzt wurden, so mußten auch Jupiter, Juno, Vesta und die übrigen Gottheiten des Kultus, wie wir wissen nicht wie weit herab, ihres persönlichen Daseins entkleidet, sich begnügen als hervorragende Phasen in der Weltentwicklung verehrt zu werden. Und nicht bloß in der hesiodischen Theogonie hatte er seine Lehre vom göttlichen Aether und seinen Entwicklungsstufen mit Hülfe kühner Etymologien und mit Unterscheidung eines scheinbaren und eines wahren Sinnes, nachzuweisen versucht, sondern auch die homerischen Gedichte in den Kreis seiner Deutungen gezogen¹⁴⁾. Doch legte Zeno wahrscheinlich nur den Grund zu den endlosen Mythenerklärungen, an denen Kleantes, Chrysippus und neuerer Nachfolger, oft weit genug von einander abgehend, sich versuchten¹⁵⁾.

Die ganze Ethik Zenos bewegt sich um zwei Grund- und Angelpunkte: um die Ueberzeugungen daß schlechthin keinen Werth haben könne was nicht naturgemäß sei, und wiederum daß unbedingt, d. h. sittlicher Werth nur Dem zukomme, was aus der Vernunft und um der Vernunft willen gewollt und gewirkt werde. Gleich wie ihm die Vernunft, seines Sensualismus ohngeachtet, das

tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. vgl. III, 24. So hatte Zeno das hesiodische Chaos, auf das angebliche Etymon *χεῖμα* zurückgehend, weil es geworden sein sollte, als Wasser, d. h. wohl als Mittelstufe des Daseins gefaßt; vgl. Krüger S. 395.

14) Diog. VII, 4 *προβλημάτων Ὀμηρικῶν περίε*. Dionis Chrysostomi orat. LIII, 275 Reisk. *γέγραφε δὲ καὶ Ζήνων ὁ φιλόσοφος ἐκ τῆς τῆς Ἰλιάδος καὶ τῆς Ὀδυσσεύς καὶ περὶ Μαιστῶν δὲ . . . ὃ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν τοῦ Ὀμήρου λέγει, ἀλλὰ διηροῦμενος καὶ διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν τὰ δὲ κατ' ἀλήθειαν γέγραφε, ὅπως μὴ φαίνεται αὐτὸς αὐτῷ μαχόμενος* z. t. l. vgl. Krüger 392 ff. Nach Cicero a. a. O. III, 24, 63 wollten jene Stoiker (13) reddere rationem vocabulorum, cur quisque (deus) ita sit appellatus, causas explicare. Ib. 64 explicatio fabularum et enodatio nominum o. 25 dicali usu loquamus. Cic. Offic. I, 7, 23. an dicamus imitari Stoicos, qui studiosè exquirunt unde verba sint ducta.

15) s. was Krüger S. 390 ff. beipielsweise davon anführt.

wahre Wesen der Welt war, konnte er unbedingten Werth auch nur den Vollungen und Handlungen zugestehen, welche Vernunft-herrschaft zu ihrem ausschließlichen Motiv hatten. Er ist schwerlich der Urheber des Grundsatzes der Naturgemäßheit gewesen, wohl aber hat er zuerst ihn mit den unbedingten Anforderungen der Sittlichkeit zu einigen versucht. Er ging davon aus, daß während schon im Thiere der Grundsatz der Naturgemäßheit nicht im Lusttriebe, sondern in dem der Selbsterhaltung sich äußere (ob. Ann. 64), nur der Mensch, kraft der in ihm zum Wissen vordringenden Vernunft, den ihm bestimmten höheren Grad der Naturgemäßheit zu erreichen vermöge, sofern er in seinem Wollen und Handeln lediglich durch Einsicht in die Vernunftzwecke geleitet werden solle. Gleichwie Sokrates führte er die Sittlichkeit oder Tugend auf das Wissen zurück, in der stillschweigenden Voraussetzung, daß in ihm die eigenthümliche Natur des Menschen bestehe. Wie hätte er aber läugnen können, daß auch die Naturgemäßheit des Thieres vom Gesetze der Vernunft geleitet werde? und gehört nicht auch der Mensch der Thiergattung an? So unterschied er denn das unmittelbar aus den Impulsen des Naturtriebes hervorgehende und das kraft der Einsicht in die Vernunftzwecke und um ihrer willen Gewollte und Gewirkte, und konnte nur letzteres für das an sich Anzustrebende, wahrhaft Sittliche halten, dabei aber nicht außer Acht lassen, daß auch das unmittelbar aus dem Naturtriebe hervorgehende in das Bewußtsein des Menschen falle, und daß bei Verschiedenheit der sich darbietenden Impulse Wahl statt finde. So unterschied er das den Anforderungen der Selbsterhaltung, worauf die Naturgemäßheit des Individuums gerichtet sein müsse, Entsprechende und das ihm Widersprechende, mag auch schon verschiedene Grade der Würde, die er ersterem beilegen mußte, anerkannt haben. Gleichgültig nur blieb ihm auch das dem Triebe der Selbsterhaltung entsprechende, sofern es seinen höchsten sittlichen Werth erst durch die Verwendung zu den unbedingten, d. h. zu den Vernunftzwecken, erhalten könne, die der Mensch sich zu setzen vermöge und verpflichtet sei. Gleich wie Plato und Aristoteles erkannte er den Primat der Vernunft auf's entschiedenste an, ohnerachtet des materiellen Substrats,

woran er sie gebunden hatte; nur wahre Autonomie, ein aus und durch sich selber Zweckes setzendes Vermögen konnte er ihr nicht zugestehen, ohne den Heischsatz seiner Vogil, daß alle Erkenntnisse auf sinnlicher Wahrnehmung beruheten, wiederum aufzuheben¹⁶⁾. Daher die Schwierigkeiten, welche zu beseitigen auch seine Nachfolger nicht im Stande waren (vgl. ob. S. 66 ff.)

Wohl wäre es der Mühe werth von Kleantes und seinen beiden Mitschülern Sphaerus und Persäus (ob. S. 75 ff.) Näheres zu wissen; ersterer, wenn auch kein selbständiger philosophischer Geist, hat die zenonischen Lehren wahrscheinlich treuer und einfacher aufgefaßt als sein Nachfolger Chrysippus, ohne dessen Streben den Namen des Zeno zu verdunkeln, — und dabei doch wohl die Gelegenheiten nicht ausser Acht gelassen sie in ihm sich anschließender Art theilweise zu ergänzen und zu berichtigen. Ausser auf das gelegentlich schon Angeführte¹⁷⁾ beziehe ich mich auf Ausführungen seiner Annahmen von der Weltverbrennung¹⁸⁾, von der Gestalt der Gestirne¹⁹⁾ von einem zwischen den Tropen gelegenen Okean²⁰⁾, und besonders auf seine Aeußerungen über den Werth poetischer und musikalischer Beispiele zur Verdeutlichung oder Veranschaulichung philosophischer Begriffe²¹⁾. Aus letzteren Aeußerungen sieht man wie sein poetischer Sinn auch in Bezug auf

16) Rücksichtlich einzelner anderer Lehrpunkte Zeno's verweise ich auf die Anmerkungen oben 74. 271. 275. 286. 287. (S. 134.) 292. 304. 311. 327. 351. 357.

17) ob. Anm. 82. 102. 202. 222. 227. 229. 235. 236. 258. 241. 265. 273. 274. 276. 277. 285. 288. 306. 313. 330. 350. 364.

18) Philo de incorrupt. mundi p. 105. 27 Mang. μεταβάλειν τὴν γῆν ἢ εἰς γλῶσσιν ἢ εἰς ἀγῆν ἀναγκαῖον, εἰς μὲν γλῶσσιν, ὡς ἦτορ Αλεάνδρου.

19) Aechill. Tat. isag. in Arat. 12. p. 133 in Petav. Uranol.

20) Gemin. elem. astron. p. 15 a ἐποικισμένοι μεταξὺ τῶν ἰσκιῶν τὸν ὠκεανόν.

21) Philodem. περὶ μουσικῆς, Heracl. vol. I col. XXVIII. Die Ausführungen (17—20) verdanke ich wiederum der Mittheilung H. Badtmuths.

Wissenschaft sich nicht verlängnete. Vom Sphaerus und Persaeus bemerke ich nur, daß die von ihnen angeführten Schriften über den lakonischen Staat vom Bedürfniß zeugen das Wesen des Staates an einem konkreten Beispiele zu verdeutlichen, woran sie wahrscheinlich glaubten die Grundsätze der Stoa bewähren zu können. Vom Sphaerus wird ausserdem die Schärfe seiner Definitionen der Tugendbegriffe gerühmt.

Von Chrysipps Erweiterung und Umgestaltung der ursprünglichen stoischen Lehren wird eingehend und mit gerechter Würdigung erst gehandelt werden können²²⁾, wenn die Bruchstücke jener Bücher vollständiger und kritischer bearbeitet vorliegen werden. Ich muß mich begnügen einige Seiten seines von folgenden Stoikern wiederum weiter aus- oder umgebildeten Lehrgebäudes näher zu beleuchten, und gehe dabei nicht auf seine eigentliche Logik zurück, da ich Prantl's klassischer Arbeit nichts Wesentliches hinzuzufügen weiß und über meine von der seinigen abweichende Auffassung des Wesens der hypothetischen und disjunktiven Schlußform, mich bereits ausgesprochen habe²³⁾. Nur über die psychologische Grundlegung der stoischen Dialektik habe ich noch einige Erörterungen hinzuzufügen. Sie mußte sich die Aufgabe stellen zu zeigen, wie aus der durchgängigen Wechselwirkung zwischen den von Sinnendingen (*τυγχάνοντα*) empfangenen Eindrücken (ob. Ann. 142) und der Vernunftthätigkeit, Erkenntniß sich bilde. Alle Realität sollte diese von der Wirklichkeit der Dinge, ihre Gewißheit von der Vernunftthätigkeit erhalten. Sie muß ausgehen vom Innwerden innerer Veränderung (*ἀλλοίωσις τῆς ψυχῆς* ob. Ann. 120), sei es durch Einwirkung äußerer Gegenstände oder durch zuständige Affektionen. Im einen wie im andren Falle ist das in Grunde liegende Reale die Wirklichkeit der Objecte oder der subjektiven Zustände²⁴⁾. Wäre das die Erkennt-

22) Wie unzureichend Fr. H. G. Vagnets Sammlung: de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis Lovan. 1822, zeigt die reiche Nachlese, welche wir Prantl's Geschichte der Logik verdanken.

23) s. oben S. 99.

24) Sext. VII, 241. πάντως ἐν τῷ λόγῳ τῆς πραγματικῆς συνει-

niz Auswirkende dieselbe wiederum wirkliche, d. h. körperliche, Weltvernunft, so würde all und jede Erkenntnis sogleich real sein, Wahrheit und Gewißheit würden zusammenfallen; nun aber ist das die Erkenntnis Auswirkende die Vernunft des einzelnen Subjekts. Daher die auffallende, mit großer Ausführlichkeit durchgeführte Behauptung, das Wahre, d. h. das vom Subjekt als wahr Ergriffene, sei unkörperlich, die Wahrheit körperlich, d. h. real (ob. Ann. 144). Und hier eine augenscheinliche Lücke wenn nicht ein Widerspruch in der Lehre. Die individuellen Vernunftthätigkeiten, ja sogar die Sinnesthätigkeiten (ob. Ann. 225 f.), werden doch auf Hauche (*πνεύματα*) oder Spannungen (*τόνοι*) der Weltvernunft zurückgeführt; mithin müssen sie an der Wirklichkeit, d. h. Körperlichkeit, Theil nehmen: es konnte daher rücksichtlich ihrer nur von Theilbarkeit und Gradverschiedenheiten der Wirklichkeit, nicht von Unkörperlichkeit die Rede sein, weshalb ein späterer Stoiker, Basilides, nichts Unkörperliches anerkennen wollte (ob. Ann. 145. 189). In der That hätte denn auch die ältere Stoa wider Willen Wirklichkeit, daher auch Wirklichkeit, d. h. Körperlichkeit des Wahren und seiner Formen, nach ihrer Grundvoraussetzung, gelten lassen müssen; dem Eingeständnis scheint sie zunächst ausgewichen zu sein um in ihrer Abkehr von Plato und Aristoteles den Gattungsbegriffen keine Realität in der Natur der Dinge beilegen zu dürfen (unten Ann. 30).

Die Schwierigkeiten der Durchführung ihrer unklaren Grundvoraussetzung machen den Stoikern schon in der Begriffsbestimmung der Vorstellung (*φαντασία*) sich fühlbar. Daß Chrysippus den zenonischen Eindruck in der oder auf die Seele, nicht mit Kleantes mechanisch, sondern dynamisch, als Veränderung fassen wollte, und sehr treffend seine Erklärung befürwortete²⁵⁾, reichte nicht aus; eben so wenig die zur Beseitigung der Einrede, auch wenn Verstauchung des Fingers und Zucken der Hand eintrete, finde Veränderung in der Seele statt, die erjonnene nähere Bestimmung eines Andern: Ver-

παύεσθαι τὸ τὴν πείσιν γίνεσθαι ἥτοι κατὰ τὴν ἐκτὸς προσβολὴν ἢ κατὰ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη. vgl. ob. Ann. 121. 135.

25) Sext. Emp. adv. Muth. VII, 230 f. vgl. ob. Ann. 120.

änderung der Seele, sofern sie als Seele, d. h. als oberstes Vermögen (*ἡγεμονικόν* ob. Anm. 126) gefaßt werde; es ward damit nur die Abhängigkeit all und jeder Vorstellung von der Vernunft gewahrt²⁶). Wie aber, fragte sich dann, sollte die Vorstellung von der Zustimmung und dem Triebe unterschieden werden? Auch der Trieb, die Zustimmung und die Ergreifung sind Veränderungen des lenkenden Seelenwesens und doch verschieden von der Vorstellung; denn diese ist eine eigene Ueberzeugung und Beschaffenheit (*διάθεσις*), jene sind vielmehr gewisse Thätigkeiten²⁷). Suchten die Stoiker durch die Ausrede sich zu helfen, daß jene Merkmale der Ueberzeugung und Beschaffenheit, stillschweigend (*κατὰ συνέμφασιν*) in der Definition enthalten seien, so forderte man wiederum ein unterscheidendes Merkmal jener der Vorstellung eigenthümlichen Ueberzeugung²⁸).

Mit so unbestimmtem Begriff von Vorstellung wendeten sich die Stoiker zur Unterscheidung der verschiedenen Arten derselben. Ihre Glaublichkeit oder Unglaublichkeit, und ähnlich, zugleich Glaublichkeit und Unglaublichkeit, oder weder Glaublichkeit noch Unglaublichkeit, sollte durch die sie begleitende sanfte oder die Zustimmung zurückhaltende rauhe Bewegung der Seele (*κίνημα περὶ ψυχῆν*) entschieden werden, und doch das eine oder andere immer wiederum abhängig von zu Grunde liegenden Wahrnehmungen oder Erwägungen sein²⁹). Die Vorstellungen können dann entweder wahr oder

26) Sext. E. ib. 23 2 sq.

27) ib. 237 καὶ γὰρ ἡ ὁρμή καὶ ἡ συγκατάθεσις καὶ ἡ κατάληψις ἑτεροιώσεις μὲν εἰσι τοῦ ἡγεμονικοῦ, διαφέρουσι δὲ τῆς φαντασίας· ἡ μὲν γὰρ πείσας τις ἦν ἡμετέρα καὶ διάθεσις, αὗται δὲ πολὺ μᾶλλον ἐνέργειαι τινες ἡμῶν ὑπάρχον.

28) ib. 239 τοιαύτης δ' οὐσας καὶ τῆςδε τῆς ἐνστάσεως πάλιν ἐπὶ τὰς συνεμφάσεις οἱ Στωικοὶ ἀνατρέχουσι, λέγοντες τῷ ὄρῳ δεῖν τῆς φαντασίας συναναζοῦναι τὸ κατὰ πείσιν . . . ἀλλὰ μὴ τὸ κατὰ ἐνέργειαν γίνεσθαι τὴν ἑτεροίωσιν 240. ἰδῶμεν πείσεως εἶναι τὴν φαντασίαν, ὅπερ διενήνοχε τῶν τοιαύτων διαθέσεων,

29) ib. 242 πιθανὰ μὲν οὖν εἶσιν αἱ λεῖον κίνημα περὶ ψυχῆν ἐργυζόμεναι, ὥσπερ νῦν τὸ ἡμέραν εἶναι καὶ τὸ ἐμὲ διαλέγεσθαι καὶ πᾶν ὃ τῆς ὁμοίας ἔχεται περιφανείας κ. τ. λ.

falsch, oder auch wieder zugleich wahr und falsch und weder wahr noch falsch sein, je nachdem die auf Thatfachen beruhende Aussage (*κατηγορία*) es entscheide (ob. Anm. 122). Weder wahr noch falsch sollen die Gattungsbegriffe sein, sofern sie der besonderen Bestimmtheit der Artbegriffe ermangeln³⁰). Doch muß den wahren Vorstellungen noch ein Merkmal hinzukommen; um ergriffene (*καταληπτικαί*) zu werden, dürfen sie nicht von Aussen oder zufällig wie in leidentlicher Stimmung (*κατὰ πάθος*) aufgefaßt werden, sondern von einem Seienden (*ἐπ' ἀρχον*) und ihm entsprechend (*κατ' αὐτὸ τὸ ἐπ.*) eingeprägt und besiegelt (*ἐναπομνησθῆναι καὶ ἐναποσφραγισθῆναι*) worden sein; sie müssen daher ihrem Gegenstande und dessen Bestandtheilen völlig entsprechen, mit allen ihren besonderen Bestimmtheiten (*ἰδιώματα*) aufgefaßt werden, so daß sie von einem nicht so Seienden ohnmöglich herrühren könnten (ob. Anm. 122). So hielten denn die älteren Stoikern die ergreifbare Vorstellung für das Kriterium der Wahrheit; die neueren fügten noch hinzu, daß sie kein Hinderniß finden dürfe, auch nicht in Bezug auf die äußeren Verhältnisse, so wie dem Odmet in dem Glauben sich ergab, daß die vom Herakles ihm zugeführte Alkestis nicht aus der Unterwelt habe zurückkehren können, dem Menelaos bei Wiedererlangung der wahren Helena am Pharos in Aegypten, der Zweifel, wie doch die von ihm aus Troja zurückgeführte Helena ein blosses Abbild der wahren Helena gewesen sein könne³¹). Sie empfahlen daher sorgfältigste Prüfung, in der Voraussetzung daß das Sinnenvermögen, gleich einem Abglatze (*πέγγος*) der Natur, zur Erkenntniß der Wahrheit mit Sicherheit uns führe. So unterschied man denn auch wohl wiederum ein unfreiwilliges und freiwilliges Moment der Zustimmung (*συγκατάθεσις* ob. Anm. 130).

So weit beruht also die Erkenntnißlehre der Stoa gänzlich

30) ib. 246 οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἶσιν αἱ γενεαί· ὡς γὰρ τὰ εἶδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα . . . ὡς γενεὰς ἀνθρώπου οὔτε Ἑλλήν ἐστιν . . . οὔτε βαρβαρος. — οἷον, i. ob. Anm. 142.

31) ib. 253 ob. Anm. 138.

auf sinnlicher Wahrnehmung und der Sorgfalt ihrer Beachtung. Was aber trübt sie und lenkt uns vom Wahren ab? Die Vernunft als solche, die ja auch Grund der sinnlichen Wahrnehmung ist, doch wohl ohnmöglich, sondern nur die dem Individuum eigenthümliche falsche Anwendung derselben, — der überschießende Trieb, wie es die Epikureer faßten. Nun wollen die Stoiker, wie wir noch näher sehn werden, Zwei- oder Dreitheilung des Seelenwesens durchaus nicht zugeben, Sinnlichkeit und Vernunft durchaus nicht gesondert wissen (ob. Num. 126. 121); die der letzteren eigenthümliche Zustimmung sollte nur nach den verschiedenen Graden der Spannung, und leidentlich (*κατα πάσιν*) oder selbstthätig (ob. Num. 121), unfreiwillig oder freiwillig (ib. 130. 124 *κατὰ περιπάτωσιν*), auch rückfichtlich des sinnlich Wahrgenommenen, erfolgen (ib. 132): so griffen sie denn zur Unterscheidung des Körperlichen oder Wirklichen und Unkörperlichen oder Unwirklichen. Was der Vernunftthätigkeit oder dem Denken und der Abstraktion des besonderen Subjekts angehört, sollte unkörperlich sein, wie das in der Mitte zwischen Gedanken (*νόημα*) und Ding schwebende Bezeichnete oder Ausgesprochene (*λεκτόν*), was wahr oder falsch sein kann³²), also das Urtheil (*ᾤσιν* ob. Num. 147), und die Gattungsbegriffe, so weit sie über die in besonderer Bestimmtheit sich verwirklichenden Artbegriffe hinausreichten. (30). Dabei verwickelten sie sich in unauflöslche Schwierigkeiten, ohne das Problem zu lösen. Warum sollten nicht, gleichwie die Vernunft selber, so auch ihre Thätigkeiten im Subjekt auf materielle Strömungen oder Hauche zurückgeführt, warum nicht anerkannt werden, daß auch das Ausgesprochene, die Gattungsbegriffe und Abstraktionen das Wirkliche d. h. die Dinge, zu erreichen, bestimmt und bestrebt seien? Und wenn nicht so, wozu sollte ihre ganze Dialektik, ihre Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß, dienen, wodurch sie doch ein richtiges Allgemeines er-

32) ib. 259 τῆς φύσεως οἶον ἐφ' ἑγγὺς ἡμῖν πρὸς ἐπὶ γινώσκῃ τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδοῦσης καὶ τὴν δι' αὐτῆς γινωμένην φαντασίαν.

33) ob. Num. 142. 143.

reichen zu können voraussetzen mußten? Woher denn auch die Ablenkung der subjektiven Vernunft von der wahren, allgemeinen? denn daß letztere in stetem durchgängigen Einklang mit der Realität der Dinge stehn müsse, konnten sie ihrer Grundvoraussetzung nach schlechterdings nicht bezweifeln. Lediglich ihr Ineinandewirken von Vernunft und Sinnlichkeit, Stoff und Kraft, konnte die Stoiker zu so übel berathenem Versuch veranlassen, doch wiederum in der Vernunft selber den Grund dessen zu suchen was von der Erkenntniß der Realität der Welt uns ablenke, wenigleich sie kraft ihrer Zustimmung der Grund aller unsrer realen Erkenntniß sein sollte. Darin denn auch die Ursache der Unklarheit ihrer Bestimmungen über Verannahme (*πρόληψις*) und Gedanken (*ἐννοια, νόημα*) und ihr Verhältniß zu einander³⁴). Zu beiden war Zustimmung erforderlich; aber worin liegt der Unterschied, je nachdem das eine oder andre aus ihr hervorgehn soll? An entscheidenden Momenten fehlt es offenbar wiederum, weil Sinnlichkeit und Vernunft ineinander laufen. Selbst des Auskunftsmittels, den Irrthum auf Trägheit zurückzuführen, scheint die Stoa sich nicht bedient zu haben, und konnte es auch wohl kaum.

Allerdings hatten auch die Stoiker an der Aufzählung der verschiedenen Seelenvermögen sich theiligt und waren wenn man der ungenauen Angabe des Tertullianus³⁵) trauen darf, zu sehr verschiedenen Annahmen gekommen, Zeno soll ihrer drei, Panaetius fünf und sechs, Soranus sieben, Chrysippus acht, (außer den oben S. 114 angegebenen, das Vernunftvermögen), Apollophanes neun, andre zehn aufgezählt und Posidonius ihnen noch zwei andre hinzugefügt haben: doch sollten nach Chrysippus, die übrigen von dem leitenden Vernunftvermögen ausgehn und ihre besonderen Funktionen lediglich von den Organen abhängen, durch die sie wirkten³⁶).

34) ob. Num. 124. 127. 128. 130. 131. 135. 143.

35) Tertullian. de Anima c. 15. Ueber Chrysipps Achtzahl vgl. die ob. Num. 225 angezogenen Stellen.

36) Chrys. b. Galen. de Hippocrat. et Plat. dogmat. III, 1. 264, 45 Basil. ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμμετρον ἡμῶν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διήκον ἐστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς συμμετρία παρ' ἧς ἐν τῷ σώματι ταῦτα αἰσ-

Ohne, wie es scheint, in weitere psychologische und physiologische Untersuchungen einzugehn, fragte man nur nach dem Sitze des in allen übrigen Seelenthätigkeiten wirkenden Vernunftvermögens³⁷⁾, und wollte ihn nicht im Kopfe³⁸⁾, wie Plato u. A., sondern im Herzen oder der Herzgegend (ob. Anm. 224) finden. Zeno hatte für diese Annahme vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich, darauf sich berufen daß die Stimme von dort, d. h. vom Schlunde ausgehe, was, wenn sie vom Gehirn stammte, nicht stattfinden würde, die Rede (λόγος) aber vom Denken (διάνοια) abhängt, so daß dieses nicht im Gehirn sich finden könne³⁹⁾. Diogenes der Babylonier hatte nur einige Mittelglieder einschiebend, die Stimme als die artikulierte Rede näher bezeichnet und hervorgehoben, daß sie vom Denken ausgebildet (ἐκτετυπωμένον) werde und der Zeit nach mit demselben sich entwickle (παρεκτείνεσθαι), mithin auch dieses, zugleich mit der durch die Luftröhre hindurchgehenden Stimme, in den unteren Re-

τῶν μερῶν ἐκάστω διατεταγμένον μορίῳ, τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν εἶναι, τὸ δὲ εἰς ὀφθαλμοὺς ὄψιν κ. τ. λ.

37) Chrysippus hatte es als das ἡγεμονικόν, διάνοια und κύριον bezeichnet, Galen. ib. II, 7. 262, 32.

38) Wann und wie weit Stoiker zu der platonischen Annahme zurückgekehrt sein sollten, scheint mir die Stelle des Chrysippus (Galen. l. l. III, 8. 273. 28 ἀκούω δὴ τινὰς λέγειν παραμυθουμένους πρὸς τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ εἶναι τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς μέρος) noch nicht zu entscheiden; es wird nur im Allgemeinen die Meinung, der Kopf sei der Sitz der Vernunft, angeführt, ohne daß bestimmt auf die Stoiker hingewiesen würde. Ebenso bei Sext. E. adr. Math. IX, 119. Danach wohl möglich daß die bei Galen folgende mythische Ausführung ein mythologisirender Akademiker den Stoikern entgegengesetzt hätte. Bestimmter jedoch Phaedrus nach dem Babylonier Diogenes col. 6. τινὰς δὲ τῶν Στωικῶν φέσκειν ὅτι τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ κεφαλῇ, φρόνησιν ταύτην εἶναι· διὸ καὶ Μῆτιν καλεῖσθαι. (Woraus bei Plut. Plac. IV, 21, 6 geworden zu sein scheint: αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὥσπερ ἐν κόσμῳ, κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ). Und daraus wird es allerdings wahrscheinlich daß die weiter zu erwähnende Polemik des Chrysippus gegen Stoiker geführt war.

39) Galen. l. l. II, 5. 257, 40 sq. vgl. p. 260, 2. III, 2. 265, 47. c. 5. 269.

gionen, vorzüglich in der Herzgegend, nicht im Gehirn, seinen Sitz haben müsse⁴⁰⁾. Diogenes hatte auch so geschlossen: was im Menschen willkürliche Bewegung hervorruft, ist ein seelisches Aufdampfen; dieses wird durch die Nahrung empor gefördert; vom Herzen geht beides aus: das die willkürliche Bewegungen und die Ernährung Bedingende ist daher ein und dasselbe, d. h. das Herz⁴¹⁾. Chrysippus, bestimmter auf Zeno zurückgehend: ein und dieselbe müsse die Quelle der Rede und des Denkens, der Stimme und der Rede, der Rede und des herrschenden Theiles der Seele sein: denn woher die Rede, daher auch die Gedanken (*διανοήσεις*), die Verständigung (*διαλογισμός*) und die Wahl der Ausdrücke (*μελέτω τῶν ῥήσεων*). Alles das aber gehe aus dem Herzen, und durch den Schlund die Stimme und die Rede, hervor. Glaubtlich auch daß wohl die Bezeichnungen deuteten, daher sie auch ihre Bezeichnung hätten⁴²⁾. Der Hauptsache nach theilte er den Fehlschluß des Zeno und des Diogenes durch Verwechslung des Woher (*ἐξ οὗ*) und des Wo-
durch (*ὅθεν* οὐ), wie Galenus mit großer Breite nachweist⁴³⁾. Noch hatte Chrysippus den Zweifel aufgeworfen, ob, wenn auch inmet-
hin das Gehirn der Quell aller Nerven sei, doch nicht das Herz ihm das Vermögen der Wahrnehmung und der Wahl gewähre, so daß auch möglicherweise das Wort von der Brusthöhle ausgehn, vom Gehirn jedoch das Princip der Bewegung erhalten könne⁴⁴⁾. In die zur Entscheidung der Frage erforderlichen phhysiologischen Un-

40) ib. II, 5. 257, 53. vgl. S. 263, 57.

41) ib. e. 7, 263 extr. ὁ Διογένης . . . ὁ πρῶτον τροφῆς καὶ πνεύματος ἀνάετα, ἐν τούτῳ ὑπάρχει τὸ ἡγεμονικόν· ὃ δὲ πρῶτον τροφῆς καὶ πνεύματος ἀνάετα, ἡ καρδία. p. 264, 6 τὸ κινεῖν τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις ψυχικὴ τίς ἐστιν ἀναδυμένης, πᾶσα δὲ ἀναδυμένης ἐκ τῆς τροφῆς ἀνάγεται, ὥστε τὸ κινεῖν πρῶτον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις καὶ τὸ τρέφον ἡμᾶς ἀνάγκη ἐν καὶ ταῦτον εἶναι.

42) ib. lin. 56. e. 5, 258, 3 πικρὸν δὲ καὶ ἄλλως εἰς ὃ ἐννοεῖται τὰ λεγόμενα, καὶ σημαίνεσθαι ἐκείθεν, καὶ τὰς φωνὰς ἀπ' ἐκείνου γίνεσθαι κατὰ τὸν προειρημένον τρόπον.

43) Galen. ib. e. 6. 261, 3. 48.

44) ib. e. 7. 261, 52.

tersuchungen war auch er nicht eingegangen, hatte vielmehr zu äußeren Zeichen seine Zuflucht genommen, und doch zugegeben, daß weder durch sinnliche Wahrnehmung noch durch sichere Kennzeichen der Ort sich nachweisen lasse, von wo die Kraft der Vernunft ausgehe. So sollten alle Menschen die Affekte des Denkens in der Brusthöhle und am Herzen gewissermaßen fühlen, wie vorzüglich die der Furcht, des Schmerzes, des Zorns, der Liebe; als äusserten sie sich nicht auch an anderen Theilen des Körpers und als ergebe sich nicht daraus die Verschiedenheit des Denkvermögens von den Affekten, daß die Bewegung jenes, im Unterschiede von letzteren, nicht am Herzen oder einem anderen Theile des Körpers sich äussere ⁴⁵⁾. In abenteuerlichster Weise jedoch hatte Chrysippus zugleich den Sitz des Ich (der Persönlichkeit) in der Herzgegend aus der Bewegung nachzuweisen gesucht, mit der man das Wort *εγω* begleitete ⁴⁶⁾, und ohne sich auf die Beweisführung einzulassen, daß der Sitz der Affekte mit dem des Denkens zusammenfalle, es stillschweigend vorausgesetzt ⁴⁷⁾, gleichwie durch willkürliche Erklärung von Dichterstellen zu zeigen gesucht, daß in ihnen die Affekte des Zorns, der Furcht und Feigheit, der Verwegenheit und Beharrlichkeit als Thätigkeiten oder Leiden des Herzens gefaßt würden, — unbekümmert um solche Stellen, die auch den Geist (*πρόνους*) ⁴⁸⁾, den Willen und den Gedanken (*βούλη*) in die Brust versetzen ⁴⁹⁾, und wiederum um solche die den Streit der Ueberlegung mit dem Affekte hervorheben ⁵⁰⁾; auch ohne seiner Lehre eingedenk zu sein, daß den Thieren keine Affekte beizumessen seien ⁵¹⁾. Nicht minder nahm Chrysippus zu durchaus falschen Worterklärungen seine Zuflucht, wie wenn er aus dem Ausdruck herzlos (*ἀνὰρδιον*) folgerte, daß alle Menschen vor-

45) ib. III, 2.

46) ib. c. 2. 253, 36.

47) III, 2 263, 50 sq. vgl. 47. c. 3. 267, 27. c. 5. 269, 25. 270, 33 c. 7. 271, 41. 272, 24. IV, 1. 275, 15.

48) ib. p. 266, 23.

49) ib. c. 3. 266, 30 sq.

50) ib. p. 267, 35.

51) ib. c. 4. 267, 45. — 268, 12. 270, 44.

aussetzten, das lenkende Vermögen finde sich im Herzen, und ihm das Wort ohne Eingeweide (*ἄσπλαγχνος*) nahe rückte (⁵¹). Desgleichen, zu ganz willkürlichen Deutungen üblicher Redensarten und Bewegungen⁵²). Bedenklich aber war den Stoikern, die so sehr bestrebt waren, die polytheistische Theologie ihren Lehren zu assimiliren, der Mythos von der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus, und derselbe war auch in der That schon zum Beweise verwendet worden, daß der Geist im Kopfe, nicht in der Herzgegend seinen Sitz haben müsse (38). Chrysippus findet Ausbülfe in einem erweiternden Bruchstücke hesiodischer Theogonie, welcher in unsren Text nicht übergegangen, vom Galenus dem Buche Chrysipps entlehnt worden ist. Ihm zufolge soll Zeus, im Entgelt für den von der Hère ohne Gatten geborenen Hephaestos, seine mit der Metis gezeugte Tochter Athene verschlungen, in seinen eignen Leib geborgen und dann aus dem Kopfe (*παρ' κορυφῆς*) wiedergeboren haben, so daß dieser nur als Durchgang, der Leib dagegen als ursprünglicher Sitz des Geistes (*μῆτις*) bezeichnet werde⁵³). Eine der allgemeinen Naturlehre der Stoiker angemessenere Begründung der Annahme, das lenkende Seelenvermögen habe seinen Sitz in der Brust, hatte bereits Zeno angebahnt durch die Behauptung, die Seele nähre sich aus dem Blute, welcher Kleantes und Chrysippus beigetreten waren, Diogenes ihr den Hauch- (*πνεῦμα*) als bewegendes Princip hinzugefügt hatte⁵⁴).

Dieser Versuch alle Thätigkeiten und Zustände unsres Bewußtseins auf ein und dasselbe Grundvermögen und seinen Sitz zurückzuführen, mußte in der Lehre von den Affekten weiter durchgeführt werden, und sehr begreiflich daß Galenus in seiner Wiederer neuerung der platonisch psychischen Dreitheilung sich veran-

52) ib. o. 5. 269, 25 sq. wie *καταπλεῖν, κατάβασις, ἀνεμῖν*. — ib. 270, 23 — ib. 1. 29 *ἡ καρδία κατὰ τινα κράτησιν καὶ κυρίαν*.

53) Galen. III, 8. 273, vgl. Ritsches Forschungen S. 488 ff.

54) Galen. 1. 1. II, 8. 264. 13, *εἰ δὲ γε ἔποιτο (ὁ Διογένης) Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ Ζήνωνι τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φῆσιν τὴν ψυχὴν, οὐσίαν δ' αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα, πῶς ἐτι ταυτὸν ἔσται τὸ τρέφον τε καὶ τὸ κινεῖν; κ. τ. λ.* vgl. ob. S. 114.

laßt sieht, die entgegengesetzte Theorie auch in Bezug auf die Lehre von den Affekten einer ausführlichen Prüfung zu unterziehen. Er hat es dabei nicht nur mit den weitläufigen, diesem Gegenstande ausdrücklich gewidmeten vier Büchern des Chrysippus, sondern zugleich mit zwei andern Werken desselben zu thun⁵⁵⁾. Von allen dreien erhalten wir durch Anführungen und Auszüge so ausreichende Kenntniß, ausreichender als von irgend anderen Schriften dieses Stoikers, daß wir den Verlust der angezogenen Originale desselben nicht sonderlich zu beklagen haben. Wir lernen sie aus der Gegenschrift in ihrer gehalt- und haltungslosen Breite, ihrem Mangel an innerer Begründung, welche durch Berufung auf das scheinbare Dastürhalten, wie sich im Sprachgebrauch, in Geberden und bei Dichtern finde, ergänzt werden soll, zur Genüge kennen. Je ausführlicher aber Valenus in die Entwirrung des Gewebes der Scheinbeweisführung des Chrysippus eingeht, um so karger ist er in den Angaben über die entsprechenden Lehren, wie sie in der früheren Stoa sich fanden⁵⁶⁾. Nur so viel sehen wir, daß Zeno und Kleantes in der Ableitung aller Erscheinungen unsres Seelenlebens aus der einzigen Vernunftthätigkeit und ihren Mängeln, nicht so weit gegangen waren als jener ihr gefeierter Nachfolger. Das ergibt sich besonders aus Dem was von ihrer Lehre über die Affekte, wenn gleich unzureichend genug, mitgetheilt wird. Ueber den Sinn der Behauptung des Zeno, der Grund der Affekte sei nicht das (falsche) Urtheil selber, sondern die hinzukommenden Zusammenziehungen (*συστολαι*) und Lösungen, Erhebungen (*επάψεις*) und Senkungen der Seele, scheint Valen selber zweifelhaft und geneigt zu sein darin eine

55) ἐν τῷ περὶ παθῶν Ἡθικῷ κῆν τῷ πρώτῳ τῶν Λογικῶν. Gal. IV. 5. 289. 8. 9 κατὰ τὸ Θεραπευτικὸν τῶν παθῶν βιβλίον ib. 280, 13 vgl. ib. I. 28 ἐκ τοῦ περὶ παθῶν Ἡθικῷ IV. 6. 281. 41. vgl. V. 2. 285 13 τὸ Θεραπευτικὸν καὶ Ἡθικὸν ἐπιγραφόμενον βιβλίον V. 2. 287, 29 διὰ τοῦ πρώτου τῶν Λογικῶν ib. Aethlicus a. a. O. vgl. unten die Num. 64. 69. 81. 87.

56) Gal. V. 6. 292. 470. τὸ γὰρ ἐπισκεπτεσθαι νῦν ὅποιος τινὸς ἔχεται γνῶμη· ὁ Ζήνων οὐ κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἄν μοι προτεθέντα γέγοντο σκόπον . . . ἐξετάζειν δὲ μόνον τὰ Χρυσίππου.

Mittelstellung zwischen Plato und Chrysipp zu sehn⁵⁷⁾: und in der That sehen jene bildlichen Ausdrücke doch immer noch die Anerkennung einer von der Vernunft verschiedene, Spannung und Erschlaffung des Urtheils bewirkende Kraft der Seele voraus. Alcantres muß sie bestimmter anerkannt haben, wiewohl die von ihm nach Posidonius angeführten Worte nur von einer mehr poetisch oder rhetorisch ausgesprochenen Sonderung zweier Seelenvermögen zeugen, ohne das Verhältniß derselben zu einander näher zu bezeichnen⁵⁸⁾.

Indem nun Chrysippus nicht zugeben wollte, daß doch noch irgend welche vernunftlose Erregungen hinzukommen müßten, um den Affekten den Sieg über die Entscheidungen der Vernunft zu verschaffen, vielmehr alle Affekte auf falsches Urtheil zurückführte, nach der Voraussetzung, daß sie, die Vernunft, das allein in uns wirkende sei: gerieth er nicht selten in Widerstreit mit sich selber⁵⁹⁾. Er erkannte eine gewisse Verschiedenheit zwischen dem Begehrlichen,

57) Gal. V, 6. 292, 51. καὶ Ζήνων, εἰ μὲν τὰ αὐτὰ βούλοιο Κρουσίτηρ, τοῖς αὐτοῖς ἐγκλήμασιν ἐπεύθυνος καταστήσεται, εἰ δὲ καὶ τοῦ Πλάτωνος ἀρχαῖς ἔποιτο, Κλεάνθει τε καὶ Ποσειδώνῳ παραπληρώσας, τῆς ἡμετέρας ἂν οὕτω μετέχοι φιλοσοφίας, εἰ δ' ὅστις ἐγὼ κτείσθω, κρίσεις ἐπιγίγνησθαι τὴν πάθη κομίζει, μέσος ἂν εἴη κ.τ.λ. Ib. V, 4. 279 καὶ πειράται ὁ Ποσειδῶνος μὴ μόνον ταῦτον τοῖς Πλατωνικοῖς, ἀλλὰ καὶ τὸν Κριτία Ζήνωνα προσάγειν vgl. IV, 2. 276, 8 u. 3. 277, 39. u. 5. 279, 37. V, 1. 285, 13, vgl. eb. Nam. 67. 74.

58) Galen. Ib. p. 292, 33 ὁ Ποσειδώνιος (δείκνυσιν ὅτι) οὐ τοῖς φαινόμενοις μόνοις ἀλλὰ καὶ Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει διαφέρεται. τὴν μὲν τοῦ Κλεάνθους γνώμην ὑπὲρ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς ἐκ τῶνδε φάνεσθαι φησι τῶν ἑρῶν. Λογ. τί ποτ' ἐστ' ὃ τι βούλει, θεμέ: πᾶσι μοι φράσον. Θ. ἔχω, λογισμέ, πᾶν ὃ βούλομαι ποιεῖν. Λογ. Βουλόκων γε. πλὴν ὅμως εἰπὸν πάλιν. Θ. ὅσ' ἂν ἐπιθυμῶ, ταυτ' ὅπως γιγνέσεται. ταυτὰ τὰ ἀμειβῶντα Κλεάνθους φησὶν εἶναι Ποσειδώνιος, ἐναργῶς ἐνδείκνυμενα τὴν περὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς γνώμην αὐτοῦ, εἰ γὰρ δὴ πεποίηκε τὸν λογισμὸν τῷ θυμῷ διαλεγόμενον ὡς ἕτερον ἑαυτοῦ.

59) Ib. IV, 3. 377, 39 καὶ γὰρ Ζήνωνι κατὰ γε τοῦτο καὶ ἐνταῦθα καὶ πολλοῖς ἄλλοις μαχέται τῶν Στωϊκῶν, οἳ οὐ τὰς κρίσεις πρὸς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δειξίς (?), ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη.

Bornartigen und dem Vernunftvermögen an, wollte jedoch auch zeigen, daß schon die Dichter, wie Homer, sie wiederum auf ein und denselben Sitz, den der Brust, zurückgeführt hätten ⁶⁰⁾. Einen Widerstreit mit sich selber weist ihm Galen in verschiedenen seiner Definitionen der Affekte nach, d. h. Anerkennung der Mitwirkung vernunftloser Triebe, indem er sich wiederum genöthigt gesehen hatte, xenonischer Ausdrücke sich zu bedienen, die eine solche Mitwirkung voraussetzen ⁶¹⁾. Auch in einem vom Lauf und der Bewegung hergenommenen Gleichnisse hatte er einen Ueberschuß des Triebes (*πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς*), der über das vernünftige Gleichmaß (*ἢ κατὰ λόγον συμμετρίᾳ*) hinausgehe, und einen Unterschied der Affekte von unsittlichen Handlungen zugegeben ⁶²⁾. Posidonius, der im Unterschiede von der früheren Stoa, den Grund der Affekte weder in den Urtheilen (*κρίσεις*), noch in Dem was ihnen folgt (*ἐπιγιγνώμενα κρίσεων*), sondern in den Vermögen der Begehrung und des Bornartigen suchte, hatte schon in seinem Buche von den Affekten an Chrysippus die Frage gerichtet, was denn der Grund des überschießenden Triebes sei? Könne er nun ohnmöglich in der an ihre Maße und Aufgaben (*πράγματα*) gebundenen Vernunft sich finden, so müsse eine andre, mithin vernunftlose, Ursache des Ueberschießens vorausgesetzt werden. Oder sollte etwa Affekt eintreten, wenn Urtheil fehlte, so müsse Urtheil so viel heißen wie genaue Umschau (*περίσκεψις*), und so würde außer dem Vorwurf des Mangels einer Definition des Urtheils, die in keinen der vier Bücher von den Affekten sich fand, den Chrysippus die Frage des Posidonius treffen, woher der Ueberschuß des Triebes oder der Zustimmung ⁶³⁾? Sehr begreiflich daß Chrysippus in den Begriffsbestimmungen der Affekte und des ihnen zu Grunde liegenden Triebes in Widersprüche sich verwickelte. Der Trieb sollte ihm noch eine vernünftige Richtung auf Etwas sein, die Be-

60) IV, 1. 275, 40.

61) IV, 2. 276, 4.

62) ib. 276, 16.

63) ib. o. 3. 277, 41. vgl. zum Folgenden ob. S. 237 ff.

ganzte eine vernünftige Erziehung (ὁρεξις), also die Erziehung über der Trieb zugleich vernünftig mit in der daraus hervorgehenden Begierde vernünftig sein⁶⁴⁾. So meint er seinen Satz anstreben zu halten, daß das ganze dem Menschen beherrschende Vermögen vernünftig sei⁶⁵⁾. Dabei konnte er aber den Unterschied zwischen natürlichen, d. h. vernunftwidrigen Handlungen und solchen die in einer der Herrschaft der Vernunft entzogenen Bewegung der Seele, d. h. in Affekten, ihren Grund haben, nicht in Abrede stellen, und doch auch die über das vernünftige Seelenwesen hinausgehenden affektartigen Bewegungen dem Princip der Ursächlichkeit nicht entziehen wollen⁶⁶⁾. Daher denn auch Posidonius nicht angestanden hatte, in Abtich von Chrysippus und der übrigen Stoa zu der platonischen Lehre zurückzukehren⁶⁷⁾. Spätere Stoiker hatten die Frage nach dem Grunde der Affekte durch gewundene Erklärungen, oder gradezu durch Annahme einer grundlosen Entstehung der Bewegungen der Affekte beantwortet⁶⁸⁾. Auch schon Chrysippus, wie in einer Wirbelbewegung begriffen, hatte behauptet, daß die Affekte ohne alle Vernunft entstünden, und wiederum daß sie nothwendig Vernunftvermögen voraussetzten, daher bei den vernunftlosen Thieren sich nicht fänden; daß sie ohne Urtheil entstünden und wiederum Urtheile seien, auch wohl des Ausdrucks sich bedient, sie entstünden zufällig

64) Ib. c. 4. 278, 4 τὴν τοιούτην ἐπιθυμίαν ἐν τῇ πρώτῃ περὶ Πλάτων ὁρισσάμενος ὁρεξιν ἄλογον, αὐτὴν πάλιν τὴν ὁρεξιν ἐν ἑκτῇ τῶν κατὰ γένος Ὁρων ὁρμὴν λογικὴν εἶναι φησιν ἐπὶ τι ὅσον χρὴ ἦδον αὐτῇ. οὕτω δὲ αὐτὴν ὁρεξεται πᾶν τοῖς περὶ τῆς Ὁρμῆς

65) Ib. 278, 21. τὸ ὅλον ἥδη εἶναι τὸ τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονικὸν λογικόν.

66) Ib. 279, 23 Χρησίου. διὸ καὶ αἱ οὕτως ἄλογοι κινήσεις πάθη τε λέγονται καὶ παρὰ φύσιν εἶναι, αἱ' ἐκβαλνουσιν τὴν λογικὴν σύστασιν. Galen. ὅθεν ἐκβεβηκέναι φησὶ τὴν λογικὴν σύστασιν ἀπὸ τῆς κατὰ πάθος κινήσεως, ὁρθότατα λέγων κ. τ. λ.

67) Ib. 279, 34.

68) Ib. c. 5. 279, 40 ἄνω μὲν καὶ κάτω τοὺς λόγους ἐλάττουσιν, ἀποσαφoῦσι δ' οὐδέν, ἀλλ' ἐνίοτε μὲν τὸν ἡμαρτημένον λόγον φασὶν καὶ τὴν δόξαν τὴν ψευδῇ τῶν κατὰ τὰ πάθη κινήσεων αἰτιον ὑπάρχειν κ. τ. λ.

(*εἰς*), was doch nichts andres heißt als grundlos; oder soll es vernunftlos bedeuten, so bleibt immer noch die Frage, woher die vernunftlose Bewegung. Ebenso, wenn er den Affekt einen überschießenden Trieb nennt und vom Ueberschuß der Bewegung sagt, sie gehe über die Symmetrie der Vernunft hinaus, ohne den Grund jenes Ueberschusses und dieses Hinausgehens anzugeben⁶⁹). Ein solcher aber muß angenommen werden, mag man nun sagen daß ein Affekt gar nicht sich unterscheide von dem sittlichen Fehler, oder daß er ihnen hinzukomme; worüber Chrysipp aus Furcht mit den Erscheinungen in Widerspruch zu gerathen, sich nicht ausgesprochen hatte⁷⁰), ohne jedoch den Widerspruch mit sich selber vermeiden zu können, indem er von der einen Seite zugab, daß außer der Vernunft und dem Urtheile gewisse Bewegungen statt fänden, von der andren Seite sagte, sie beruhten auf dem Vernunftvermögen und seien Urtheile. Aehnlich, wenn er Krankheiten (der Seele) auf die Wahl solcher Güter beschränkte, in welcher sie von der Vernunftgemäßheit weiter sich entfernt habe⁷¹). Die Unbestimmtheit der Chrysippischen Begriffsbestimmung von Affekt überläßt Galen dem Posidonius nachzuweisen, indem er verschiedene Stellen aus dessen Gegenschrift hervorhebt. Wie findet, heißt es, affektartige Bewegung im Streben nach dem höchsten Gute und der Freude daran nicht statt? und wie bei den im Fortschritt begriffenen, jedoch noch fehlenden, nicht Furcht und Traurigkeit? Oder soll zu der Größe der erscheinenden Güter noch Schwäche der Seele hinzukommen,

69) Ib. 280, 7 οὕτω δὲ καὶ τὸ πλεονάζουσιν ὁρμὴν εἶναι τὸ πάθος ἐξηγούμενος ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ περὶ παθῶν Ἠθικῇ κἄν τῇ πρώτῃ τῶν Λογικῶν ὑπὲρ τὴν τοῦ λόγου συμμετρίαν γίνεσθαι φησὶ τὴν ὑπερβολὴν τῆς κινήσεως, οὐ μὴν τὴν γε αἰτίαν αὐτῆς προστίθωσιν. vgl. d. W. des Chrysipp. Ib.

70) Ib. 280, 22 διωτὶν θάτερον, ἢ ὥς αὐδὲν διαφέρει πάθος ἁμαρτήματος, ἢ ὥς ἐπιγίνεται τοῖς ἁμαρτήμασι τὰ πάθη . . . ἀλλὰ τούτων μὲν οὐδέτερον ὑπέμεινας εἶπεῖν κ' τ. λ.

71) Ib. 280, 30 Chrys. οὐ γὰρ ἐν τῇ κρίναι ἀγαθὰ ἕκαστα τούτων λέγεται ἁρρωστήματα ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐπὶ πλέον ἐκπεπωκέναι πρὸς ταῦτα τοῦ κατὰ φύσιν.

gierde eine vernunftlose Strebung (*ὄρεξις*), also die Strebung oder der Trieb zugleich vernünftig und in der daraus hervorgehenden Begierde vernunftlos sein⁶⁴). So meinte er seinen Satz aufrecht zu halten, daß das ganze den Menschen beherrschende Vermögen vernünftig sei⁶⁵). Dabei konnte er aber den Unterschied zwischen unsittlichen, d. h. vernunftwidrigen Handlungen und solchen die in einer der Herrschaft der Vernunft entzogenen Bewegung der Seele, d. h. in Affekten, ihren Grund haben, nicht in Abrede stellen, und doch auch die über das vernünftige Seelenwesen hinausgehenden affektartigen Bewegungen dem Princip der Ursächlichkeit nicht entziehen wollen⁶⁶). Daher denn auch Posidonius nicht angestanden hatte, in Abkehr von Chrysippus und der übrigen Stoa zu der platonischen Lehre zurückzukehren⁶⁷). Spätere Stoiker hatten die Frage nach dem Grunde der Affekte durch gewundene Erklärungen, oder gradezu durch Annahme einer grundlosen Entstehung der Bewegungen der Affekte beantwortet⁶⁸). Auch schon Chrysippus, wie in einer Wirbelbewegung begriffen, hatte behauptet, daß die Affekte ohne alle Vernunft entstünden, und wiederum daß sie nothwendig Vernunftvermögen voraussetzten, daher bei den vernunftlosen Thieren sich nicht fänden; daß sie ohne Urtheil entstünden und wiederum Urtheile seien, auch wohl des Ausdrucks sich bedient, sie entstünden zufällig

64) ib. c. 4. 278, 4 *τὴν τοίνυν ἐπιθυμίαν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ἡθῶν ὀριστῶμενος ὄρεξιν ἄλογον, αὐτὴν πάλιν τὴν ὄρεξιν ἐν ἑκτῷ τῶν κατὰ γένος ὄρων ὁρμὴν λογικὴν εἶναι φησιν καὶ τι ὅσον χρόνῳ ἦεν αὐτῷ. οὕτω δὲ αὐτὴν ὀρίζεται καὶ τοῖς περὶ τῆς Ὀρμῆς*

65) ib. 278, 21. *τὸ ὅλον γὰρ εἶναι τὸ τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονικὸν λογικόν.*

66) ib. 279, 23 Chrysipp. *διὸ καὶ αἱ οὕτως ἄλογοι κινήσεις πάθη τε λέγονται καὶ παρὰ φύσιν εἶναι, καὶ ἐκβαίνουσαι τὴν λογικὴν σύστασιν. Galen. ὅθεν ἐκβεβηκέναι φησὶ τὴν λογικὴν σύστασιν ἐκείνης τὰς κατὰ πάθος κινήσεις, ὁρθότατα λέγων κ. τ. λ.*

67) ib. 279, 34.

68) ib. c. 5. 279, 40 *ἄνω μὲν καὶ κάτω τοὺς λόγους ἐλλίσσουσιν, ἀποσαφροῦσι δ' οὐδέν, ἀλλ' ἐνίοτε μὲν τὸν ἡμαρτημένον λόγον φασὶν καὶ τὴν δόξαν τὴν ψευδῇ τῶν κατὰ τὰ πάθη κινήσεων αἰτίον ἐπιδόχαι κ. τ. λ.*

(εἰκῇ), was doch nichts andres heißt als grundlos; oder soll es vernunftlos bedeuten, so bleibt immer noch die Frage, woher die vernunftlose Bewegung. Ebenso, wenn er den Affekt einen überschießenden Trieb nennt und vom Ueberschuß der Bewegung sagt, sie gehe über die Symmetrie der Vernunft hinaus, ohne den Grund jenes Ueberschusses und dieses Hinausgehens anzugeben⁶⁹). Ein solcher aber muß angenommen werden, mag man nun sagen daß ein Affekt gar nicht sich unterscheide von dem sittlichen Fehler, oder daß er ihnen hinzukomme; worüber Chrysipp aus Furcht mit den Erscheinungen in Widerspruch zu gerathen, sich nicht ausgesprochen hatte⁷⁰), ohne jedoch den Widerspruch mit sich selber vermeiden zu können, indem er von der einen Seite zugab, daß außer der Vernunft und dem Urtheile gewisse Bewegungen statt fänden, von der andren Seite sagte, sie beruhten auf dem Vernunftvermögen und seien Urtheile. Aehnlich, wenn er Krankheiten (der Seele) auf die Wahl solcher Güter beschränkte, in welcher sie von der Vernunftgemäßheit weiter sich entfernt habe⁷¹). Die Unbestimmtheit der Chrysippischen Begriffsbestimmung von Affekt überläßt Galen dem Posidonius nachzuweisen, indem er verschiedene Stellen aus dessen Gegenschrift hervorhebt. Wie findet, heißt es, affektartige Bewegung im Streben nach dem höchsten Gute und der Freude daran nicht statt? und wie bei den im Fortschritt begriffenen, jedoch noch fehlenden, nicht Furcht und Traurigkeit? Oder soll zu der Größe der erscheinenden Güter noch Schwäche der Seele hinzukommen,

69) Ib. 280, 7 οὕτω δὲ καὶ τὸ πλεονάζουσιν ὁρμὴν εἶναι τὸ πάθος ἐξηγουόμενος ὁ Χρύσιππος ἐν τε τῷ περὶ παθῶν Ἠθικῷ κἄν τῷ πρώτῳ τῶν Λογικῶν ὑπὲρ τὴν τοῦ λόγου συμμετρίαν γίνεσθαι φησὶ τὴν ὑπερβολὴν τῆς κινήσεως, οὐ μὴν τὴν γε αἰτίαν αὐτῆς προστίθῃσιν. vgl. d. B. des Chrysipp. Ib.

70) Ib. 280, 22 δυοῖν θάτερον, ἢ ὡς οὐδὲν διαφέρει πάθος ἀμαρτήματος, ἢ ὡς ἐπὶ γίνεται τοῖς ἀμαρτήμασι τὰ πάθη . . . ἀλλὰ τούτων μὲν οὐδέτερον ὑπέμεινας εἰπεῖν κ. τ. λ.

71) Ib. 280, 20 Chrys. οὐ γὰρ ἐν τῷ κρίνειν ἁγὰ ἀ καὶ ἐκαστα τούτων λέγεται ἁρρωστήματα ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐπὶ πλέον ἐκπεπτωκέναι πρὸς ταῦτα τοῦ κατὰ φύσιν.

die bei Weitem sich nicht finden kann, so genügt die Bestimmung nicht, die den Affekt hervorrufoende Schwäche sei nicht irgend Grund der Affekte, sondern die weiter greifende (αἴτιον ἀλλόθεν ἀποκινῶν), wenn nicht die Art der Bewegung und was sie anregt hat, näher bestimmt wird. Auch erliegen nicht alle die bei denen die Schlechtigkeit eingewurzelt und die leicht ergriffbaren (ἀσθενεῖς ἐνδεσπυνοσίαις ὄντες) den Affekten, sondern überhaupt alle Thörichten (οἱ ἄφρονες), und zwar großen und kleinen Affekten. Außerdem verfällt bei gleicher Schwäche und ähnlichen Vorstellungen vom Guten und Bösen, der eine dem Affekt, der andre nicht, der eine mehr, der andre weniger, und zuweilen der Schwächeren nicht, auch ein und derselbe bald mehr bald weniger, oder auch nicht, je nach den Umständen. Und wie kommt es daß die den Affekten unterworfenen bei gleicher Schwäche und gleicher Vorstellung, bald die Vernunft (und guten Rath) zurückweisen, bald sie annehmen, gleichwie der Dichter am Agamemnon es darstellt. Endlich läßt sich nicht sagen, die Leidenschaft stoße alle Vernunft zurück, da sie oft dieselbe zu Hülfe nimmt, um selbst, oft mit Gefahr des Lebens, in der vorgefaßten Meinung zu beharren⁷²⁾. Zu Grunde liegt dieser Polemik durchgängig die Ueberzeugung, daß die Affekte nur durch die Voraussetzung eines von der Vernunft verschiedenen Sinnvermögens denkbar werden. Keiner der späteren Stoiker bis zur Zeit des Galen, hatte der Argumentation des Posidonius in beachtenswerther Weise zu begegnen vermocht⁷³⁾. Auch nicht durch Unterscheidung guter oder thätiger Affekte (εὐνάδεται)⁷⁴⁾ von den leidenden? Fast möchte man annehmen, daß bei Chrysippus diese Unterscheidung sich noch nicht gefunden habe. Sollte vielleicht Posidonius selber der Urheber derselben sein?

Chrysippus, wenngleich er alle Seelenthätigkeiten auf die Vernunft zurückführte, hatte ferner anzuerkennen sich genöthigt gesehen,

72) Galen. Ib. p. 280, 41 bis 281, 28. vgl. J. Bate, Posidon rellq. 9. p. 205 sq.

73) Gal. Ib. 281, 30.

74) ob. Num. 76.

daß ihre richtige oder unrichtige Anwendung, gleichwie die Kraft körperlicher Bewegungen, von Spannung und Abspannung (*εἰστρονία* und *ἀστρονία*) der Seele abhängt, und sich auf den metaphorischen Ausdruck nervig und nervlos (*νεῦρον ἔχειν, ἀνευρος*) berufen. So sollte der Feige eintretenden Gefahren, ein anderer den Impulsen des Gewinns oder Schadens nachgeben, d. h. von den Vorschriften der Vernunft abweichen, wie Menelaos im Begriff die hulerische Helena zu tödten, von ihrer Schönheit entzückt, in Atonie und Schwäche der Seele versunken sei. Da nun alle Unsitlichen von der Vernunft abgewendet und vielerlei Verhältnissen nachgebend handelten, so werde mit vollem Rechte gesagt, daß eine gewisse Schwäche und Atonie ihrer Seele zum Vorschein komme⁷⁵). Galen vermißt in der den Affekten und ihrer Heilung gewidmeten Abhandlung die nähere Bestimmung der verschiedenen Ursachen, welche solche Schwäche zur Folge haben, und ihre Zurückführung auf Hauptpunkte (*κεφάλαια*), wiewohl doch auch Chrysippus Begierde und Zornmuth als solche anzuerkennen sich genöthigt gesehen und die Folgen der Affekte als ein außer sich sein (*οὐ παρ' ἑαυτοῦς, οὐδ' ἐν ἑαυτοῖς*) bezeichnet, und von einer vernunftlosen, von der Vernunft abgewendeten Bewegung geredet habe⁷⁶). Ist ja auch das Vergessen und die Ueberzeugungsänderung, so wenig wie die Unkunde und das Nichtwissen, nicht schon Affekt, sondern wenn von Zornmuth überwältigt oder von der Lust verlockt, jemand das vorher Gewählte verläßt, ist die dabei mitwirkende Bewegung Affekt⁷⁷). Nun wollte Chrysippus aus der Abkehr von der Vernunft (*λόγου ἀποστροφή*) in den Affekten folgern, daß diese Urtheile seien und in dem Vernunftvermögen der Seele ihren Sitz

75) Chrysipp. b. Galen. IV, 6. 282, 1 διὸ πάντων τῶν φάσεων οὕτω πρατόντων ἀποστατικῶς καὶ ἐνδοτικῶς κατὰ πολλὰς αἰτίας ἀσθενῶς καὶ κακῶς ἕκαστα πράττειν ἂν λέγοιτο.

76) Chr. ib. 282, 27 ἔστι δ' ὡς οἶμαι, κοινότατον ἡ ἄλογος αὕτη φροῦ καὶ ἀπεστραμμένη τὸν λόγον, καὶ ὁ καὶ θυμῷ φασμέν τινας κρείσσειν.

77) Gal. I. I. 272, 15.

führen⁸⁹, indem er auch hier auf die von Chrysippus angeführten, nur nicht richtig verstandenen Thatsachen sich berief⁹⁰) und hervor-
 hob, wie die vernünftigen Erkenntnisse der Kunst und Wissenschaft
 den Schmel der Zeit nicht unterworfen seien, wohl aber die Affekte,
 wenn auch die Annahmen über das aus Uebel Aufgefaßte blieben⁹¹).

Wir müssen dem Galenus Dank wissen, daß er durch seinen
 Anspitz auf dem Wege des Posidonius nach Gelegenheit gegeben
 hat dessen Bestimmungswerke der aristotelischen Lehre von den Af-
 fekten näher kennen zu lernen. Die Stoiker und namentlich Chry-
 sippus, hatten die Affekte sehr ausführlich mit verschiedenen körper-
 lichen Krankheitszuständen verglichen, die Seelen der Schlechten,
 den Affekten unterworfenen, mit Körpern die dem Fieber oder an-
 deren Krankheiten ausgelegt seien: Posidonius dagegen behauptet,
 die den Affekten ausgelegte Seele sei an und für sich noch gesund
 (den Grund zu den Affekten trage sie bloß in sich kraft der ihr
 eignen sinnlichen Triebe), die Krankheit sei erst Folge der Ueber-
 macht dieser Triebe (*εὐταξία*)⁹²). Er hob daher gegen die
 Stoa hervor, daß der Grund der Affekte und ihr Ausbruch schon
 bei den Thieren sich finde⁹³. Chrysippus mußte das Pöse, also
 auch die Gewalt der Affekte, auf äußere Ursachen, wie Gewalt der
 äußeren Gegenstände und falsche Erziehung zurückführen; Posido-
 nius beruft sich dagegen darauf, daß auch die beste Erziehung dem
 Uebel nicht entgegen zu wirken vermöge, und daß die äußeren Ge-
 genstände eben so gut zu dem entgegengesetzten richtigen Vorstellun-

89) ib. 284, 10 sqq. vgl. V, 6. 292, 55.

90) ib. 284, 22 sqq. vgl. J. Bake, Posidonii reliq. p. 200 sqq.

91) ib. 284, 55 sqq.

92) ib. V, 2 285, 50. 286, 3 vgl. Bake p. 216 sq. Galens Ein-
 wendungen scheinen auf nicht richtigem Verständnis der St. des Posidonius
 zu beruhen.

93) ib. IV, 7. 284, 43 *διότι τινὲς ἐν ταῖς ἡμετέροις εἰναι
 ψυχὰς ἐκτετακέναι φασί, τὴν μὲν ἰσορῆς τὴν δὲ πρῶτος καὶ τὴν
 ἄνθρωπος ὁρᾶσθαι φησὶ καὶ ταῖς ἄλλοις ζῴων ὁ Ποσειδώνιος κ. τ. λ.*
 vgl. V, 1, 285, 40. u. 6 p. 292, 38.

des Uebels, gibt er zu, weil alles Unmeßbare und Fremdartige, plötzlich eintreffend, erschrecke und aus den altgewohnten Urtheilen herauswerfe⁸⁵⁾; wogegen das Gewohnte und Veraltete entweder überhaupt keinen Affekt erzeuge, oder doch nur in sehr geringem Maße. Er empfiehlt daher Uebel, die eintreffen könnten, sich im voraus zu vergegenwärtigen und so der Wirkung des plötzlichen Eintreffens zuvorzukommen⁸⁶⁾. Auch Chrysippus hatte anerkannt daß die Affekte mit der Zeit sich erweichten (*μαλάνττειται*), wenngleich die Vorstellungen von den erlittenen Uebeln und selbst die Zeichen des Affekts, wie Weinen und Lachen, oder auch das Verlangen der Wiedervergegenwärtigung derselben, noch dauerten. Auch hier hatte er auf Nachweisung der Ursachen verzichtet⁸⁷⁾, wenngleich doch auf Auffindung der Ursachen, woraus die Affekte entstehen und beschwichtigt würden, die ganze Erörterung der logischen Schwierigkeiten und der Heilung der Affekte beruhe⁸⁸⁾. Posidonius, überzeugt von der Zusammengehörigkeit der Lehren von den Tugenden und vom Endzweck mit der von den Affekten, wies die Lösung der hier stattfindenden Schwierigkeiten in der platonischen Dreitheilung des Seelenwesens nach, die er auf den Pythagoras zurück-

(προκόπτοντες) ἐν μεγάλτοις κακοῖς ἑαυτοὺς ὑπολαμβάνοντες εἶναι, ὁμῶς οὐ γίνονται διὰ τοῦτ' ἐν πάθει. vgl. Jan Bae I. I. 206 sqq.

85) ib. 183, 43 διότι πᾶν τὸ ἀμέτρητον καὶ ξένον ἀδρόως προσπίπτον ἐκπλήττει τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κολάσεων.

86) ib. 183, 45 διὸ καὶ προενθυμεῖν (δεῖν) φησὶ τοῖς πράγμασι καὶ μήπω παροῦσιν οἷον παροῦσι χρῆσθαι. x. t. l.

87) ib. 183, 56 ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ Παθῶν . . . ζητῆσαι δ' ἂν τις καὶ περὶ τῆς ἀνέσεως τῆς λύπης, πῶς γίνεται, πότερον δόξης τινὸς μετακινουμένης, ἢ πασῶν διαμενουσῶν, καὶ διὰ τί τοῦτ' ἔστιν . . . δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμμεῖν ὅτι κακὸν αὐτό, ὃ δὴ πάρεστιν, ἐγχερονιζομένης δ' ἀνίσθαι ἢ συστολὴ καί, οἷς οἶμαι, ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή. x. t. l. p. 184. ὅτι μὲν οὖν ἐν τῷ χρόνῳ παύεται τὰ πάθη, καίτοι τῆς δόξης διαμενούσης, αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὁμολογεῖ διὰ τίνα μέντοι τὴν αἰτίαν τοῦτο γίνεται, δυσλόγιστον εἶναι φησίν. x. t. l.

88) ib. p. 284, 10. S. d. eigneu B, des Posidon V, 6, 291, 29 vgl. VII, 1. 309, 39 VIII, 1. 319, 20.

führte⁸⁹, indem er auch hier auf die von Chrysippus angeführten, nur nicht richtig verstandenen Thatfachen sich berief⁹⁰) und hervorhob, wie die vernünftigen Erkenntnisse der Kunst und Wissenschaft dem Wechsel der Zeit nicht unterworfen seien, wohl aber die Affekte, wenn auch die Annahmen über das als Uebel Aufgefaßte blieben⁹¹).

Wir müssen dem Valenus Dank wissen, daß er durch fernere Auszüge aus dem Werke des Posidonius uns Gelegenheit gegeben hat dessen Vortragsweise der chrysippischen Lehre von den Affekten näher kennen zu lernen. Die Stoiker und namentlich Chrysippus, hatten die Affekte sehr ausführlich mit verschiedenen körperlichen Krankheitszuständen verglichen, die Seelen der Schlechten, den Affekten unterworfenen, mit Körpern die dem Fieber oder anderen Krankheiten ausgeiegt seien: Posidonius dagegen behauptet, die den Affekten ausgeiegte Seele sei an und für sich noch gesund (den Grund zu den Affekten trage sie bloß in sich kraft der ihr eignen sinnlichen Triebe), die Krankheit sei erst Folge der Uebermacht dieser Triebe (*εὐεμπνοία*)⁹²). Er hob daher gegen die Stoa hervor, daß der Grund der Affekte und ihr Ausbruch schon bei den Thieren sich finde⁹³). Chrysippus mußte das Böse, also auch die Gewalt der Affekte, auf äußere Ursachen, wie Gewalt der äußeren Gegenstände und falsche Erziehung zurückführen; Posidonius beruft sich dagegen darauf, daß auch die beste Erziehung dem Uebel nicht entgegen zu wirken vermöge, und daß die äußeren Gegenstände eben so gut zu den entgegengesetzten richtigen Vorstellun-

89) ib. 284, 10 sqq. vgl. V, 6. 292, 55.

90) ib. 284, 22 sqq. vgl. J. Bake, Posidonii collig. p. 200 sqq.

91) ib. 284, 55 sqq.

92) ib. V, 2 285, 50. 286, 3 vgl. Bake p. 210 sqq. Bakens Bemerkungen scheinen auf nicht richtigem Verständnis des Textes zu beruhen.

93) ib. IV, 7. 284 42.

ψυχῆς ἐπειμὺναι πρὸς ἐναργὲς ὁρᾶσθαι
vgl. V, 1, 285, 40.

gen führen könnten⁹⁴⁾. Er schließt daher daß die Affekte zwar falsche Vorstellungen voraussetzten, jedoch sofort das Urtheil durch den leidentlichen, d. h. sinnlichen Zug beeinflusst werde und daß die Affekte daher zuweilen auf (falschem) Urtheile der Vernunft beruhten, häufiger auf der Bewegung jenes leidentlichen Vermögens⁹⁵⁾, und daß diese leidentlichen Bewegungen von den ihnen entsprechenden Mischungen des Körpers abhängig, daher auch aus physiognomischen Erscheinungen oder Zeichen erkennbar seien, ohne daß jedoch der Einfluß der Pflege und Erziehung des Kindes, ja des Verhaltens der schwangeren Mutter, in Abrede gestellt werden dürfe⁹⁶⁾. Danach unterschied er auch körperliche und seelische, d. h. in Krankheitszuständen und in falschen Vorstellungen gegründete Affekte, und wiederum körperliche die Seele beeinflussende, wie Vethargie, Melancholie, und seelische auf den Körper zurückwirkende, wie Zittern, Erblaffen u. a.⁹⁷⁾. Ihre volle Bedeutung aber sollten, wie gesagt, Posidonius' Bestimmungen über die Affekte erst in der Lehre von den Tugenden und dem sittlichen Endzweck erhalten. Grund der Affekte, sagte er, d. h. des Zwiespalts (*ἀνομολογία*) und des unglücklichen Lebens (*τοῦ κακοδαίμονος βίου*) sei, nicht Folge zu leisten seinem eigenen eingeborenen Dämon, der gleicher Art mit der die ganze Natur durchwaltenden Vernunft sei, und dem Niederen, Thierischen

94) Ib. V, 5. 290, 32 ἐπειδὴν γὰρ λέγει (ὁ Χρυσίππος) τὰς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐγγίνεσθαι τοῖς φανόλοις διαστροφάς διὰ τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν κατήχησιν, ἐρωτητέον κ. τ. λ. vgl. ib. 290, 16 b. Bake p. 218 sq. Diog. VII, 89 διαστροφέσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον (φησὶ Κλεάνθης) ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόρων.

95) Gal. V, 5. 200, 38 καὶ δεικνύναι περᾶται (ὁ Ποσειδώνιος) πιασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ διὰ τῆς παιθητικῆς ὁλκῆς, προηγείσθαι δ' αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας, ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ· γεννᾶται γὰρ τῷ ζῶνι τὴν ὀρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δ' ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παιθητικοῦ.

96) Gal. I. 1. 291, 5. b. Bake p. 220 sq.

97) Plut. utrum animae ab corporis sit libido et aegritudo o. 6. b. Bake p. 222 Bgl. ob. S. 230, 15.

(ζωῶδει) nachgebend, getrieben zu werden. Die welche darüber wegsehn, vereiteln nicht den Grund der Affekte in sich und erkennen nicht, daß das Erste in der Glückseligkeit und inneren Uebereinstimmung (ὁμολογία) darin bestehe, zu Nichts von dem Vernunftlosen und Ungöttlichen der Seele bestimmt zu werden. Diejenigen, welche das übersehn, fährt er fort, veranlassen, indem sie zur Uebereinstimmung des Lebens (mit der Natur) Alles zu thun verordnen, was den ersten Anforderungen der Natur (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) entspreche, daß als Zielpunkt auch die Lust, die Unbeschwertheit oder dgl. gesetzt werden könne. Sie verwechseln das was nothwendig dem Endzwecke folgt mit diesem selber. Den dem Sage, der Erfahrung der Natur entsprechend zu leben, entgegengesetzten sophistischen Schwierigkeiten begegnet man, wenn man den (oben angegebenen) Unterschied zwischen Endzweck und bloßen Mitteln zum Zwecke geltend macht⁹⁸). Wenn also Posidonius auf der einen Seite darauf drang den Menschen nicht zu einem bloßen Vernunftwesen hinausschrauben zu wollen, mit gänzlicher Verläugnung des Sinnenwesens in ihm, so fand er von der andren Seite daß der Unterschied zwischen dem wahren sittlichen Endzweck und dem was nur als Mittel zur Erreichung desselben dienen sollte, von der ältern Stoa nicht hinreichend ins Licht gesetzt worden sei⁹⁹). Wie weit er hier im Rechte war, möchte bei dem Mangel einer systematisch durchgeführten stoischen Ethik schwerlich sich entscheiden lassen; in der Unterscheidung des wahrhaft Sittlichen von dem bloß Angemessenen, und in der Verwerfung der Annahme, der Lusttrieb sei ein ursprünglicher des menschlichen, ja überhaupt des animalischen Lebens, hätte sie wohl Mittel finden können, der Forderung des Posidonius gerecht zu werden. Zu bemerken ist die Form in

98) Gal. V, 6. 291, 33 b. Bako vgl. ib. I. 58 ὁ μὲν γὰρ κατὰ πάθος οὐχ ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει, ὁ δὲ μὴ κατὰ πάθος ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει. ἔπεται γὰρ ὁ μὲν τῷ ἀλόγῳ καὶ ἐμπλήτῳ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῷ λογικῷ τε καὶ τῷ θεῷ. b. Bako p. 124 sq.

99) ib. 291, 44. b. Bako 224 sq. vgl. ob. S. 289.

welcher er den Grundsatz der Uebereinstimmung mit der Natur ausspricht; er geht nicht auf ein mystisches Innwerden der Naturzwecke zurück, sondern fordert nur ein dem erfahrungsmäßigen Laufe der Natur entsprechendes Leben ¹⁰⁰).

Die Kenntniß der wahren Ursachen der Affekte setzt uns auch in Stand, fuhr er fort, die richtigen und je den besonderen Individualitäten angemessenen Mittel ihrer Bildung (*ἀσκησις*) durch die verschiedenen Tonweisen und Uebungen (*ἐπιτηδεύματα*), nach der Anweisung Plato's, anzuwenden ¹⁰¹). Denn die falschen Vorstellungen für sich genommen, haben die Affekte noch nicht zur Folge, wenn nicht eine der sinnlichen ähnliche Veranschaulichung hinzukommt. ¹⁰²). Ebenso erklärt sich aus der Zurückführung der Affekte auf die sinnliche oder leidentliche Natur der Seele, die dem Chrysippus unerklärliche Erscheinung, wie die Affekte im Laufe der Zeit ruhiger und schwächer werden (auch bei unveränderten Vorstellungen). Jenes Seelenwesen hat theils die Begierden, worauf es gerichtet war, gebüßt, theils ermüdet es durch die dauernden Bewegungen, so daß bei ermäßigter Bewegung derselben die vernünftige Ueberlegung einzugreifen vermag; ähnlich wie bei der Dressur der Pferde und anderer Thiere der Führer ihrer Herr wird, nachdem ihre Triebe sich ausgetobt haben ¹⁰³).

Wie aber kam schon die ältere Stoa dazu in der Erklärung der Seelenthätigkeiten des Menschen die Einwirkung sinnlicher Triebe möglichst zurückzudrängen, und wie Chrysippus dazu, sie gänzlich zu beseitigen und die Affekte ausschließlich auf Vernunfturtheile zurückzuführen, die nur durch Einwirkung äußerer Gegenstände, und durch irgend welche innere Triebe von ihrer richtigen Natur abge-

100) Ib. 1 l. κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ ὅλην τὴν φύσιν συμβαινόντων ζῆν, ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν, ἥντινα μὲν τοῦτο μικροπρεπῶς συντείνει εἰς τὸ τῶν διαφορῶν τυγχάνειν.

101) Ib. 292, 4 b. Bake 426 sq.

102) Ib. 292, 18 πῶς γὰρ ἂν τις λόγῳ κινήσειε τὸ ἄλογον, ἐὰν μὴ τινα ἀναλωγραφῆσιν προσβάλῃται αἰσθητῇ παραπλησίαν. b. Bake p. 227.

103) Ib. 292, 23 b. Bake p. 228 sq. vgl. Ann. 107.

lenkt würden? In den Principien ihrer Physik ist der Grund dafür nicht nachweislich. Die Voraussetzung durchgängiger Einheit von Stoff und Geist und der alle Stufen des Daseins verbindenden Harmonie hätte vielmehr zu der Annahme führen sollen, der Mensch, wenngleich einer der höchsten Stufen des weltlichen Daseins angehörig, und gewissermaßen Repräsentant der Vernunft innerhalb derselben, müsse doch auch in seinem Seelenwesen an der stofflichen Seite der Welt Theil haben. Und erkennt die Stoa nicht auch das an, sofern sie all sein Wissen auf Erfahrung zurückführt? Hier meine ich, zeigt sich der Mangel an Durchdringung der physischen und ethischen Seite des stoischen Lehrgebäudes. Man wollte das menschliche Seelenwesen aller sinnlichen Beimischung entkleiden, damit es der hohen Aufgabe gewachsen sei, welche die stoische Ethik ihm stellte; es sollte um zum reinen Vernunftwesen sich hinaufzuläutern, nur mit äusseren nicht zugleich mit inneren Solicitationen zu kämpfen haben. Und doch, in welcher Abhängigkeit fand sich der stoische Mensch von der Sinnlichkeit; durch sie allein, d. h. vermittelt der Wahrnehmung und Erfahrung, sollte er zur Erkenntniß gelangen können, die Vernunft ohne alle ihrer Selbstthätigkeit angehörige Begriffe, nur den von der Sinnlichkeit erhaltenen Stoff zu formiren und der auf ihn eindringenden Gewalt der Sinnenwelt zu widerstehen im Stande sein. Oder meinte man, diese Gewalt müsse eben dadurch ermässigt werden, daß die Verführungen der inneren Sinnlichkeit beseitigt seien, so blieb zu erklären, wie man nichts desto weniger zu falschen Vorstellungen und damit zu Affekten und Sünde komme. Man mußte Irrthum, Affect und Sünde auf eine und dieselbe Quelle, Schwäche der individuellen Vernunft, zurückführen; und doch sah sich auch Chrysippus genöthigt einen Unterschied zwischen Nichtwissen oder Irrthum und Sünde gelten zu lassen. So dürfen wir denn wohl sagen, daß durch die Steigerung des Menschen zum bloßen Vernunftwesen die beabsichtigte Lösung ethischer Probleme nicht gelungen war. Noch weniger konnte die Durchführung ihrer metaphysischen Grundvoraussetzung dadurch gewinnen. Zwar war diese nicht als Identitätslehre gefaßt, in der Einheit des obersten Principis vielmehr die Zweiseitigkeit desselben

von vorn herein bestimmt genug hervorgehoben worden (s. ob. S. 103 ff.); ganz zulässig daher auch die Annahme einer Stufe in der Welt der Dinge, worin die Vernunft selbstbewußt hervortrete, während sie in der untergeordneten nur als unerkanntes blindes Gesetz herrsche. Man hätte allenfalls sagen können, die göttliche Vernunft habe das Bedürfniß auch in der Welt des Werdens und der Veränderungen sich selbst zu erkennen, und diesem Bedürfniß entspreche der Mensch. Aber warum dann ihn einerseits von der inneren Sinnlichkeit ablösen, andererseits all seine Erkenntniß und damit seine Veredelung, lediglich auf die äußere Sinnlichkeit, Wahrnehmung und Erfahrung, zurückführen? Freilich haben wir gesehen, wie die ältere Stoa, indem sie von dem Weisen forderte, daß seine sittlichen Selbstbestimmungen aus dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit derselben mit der Weltordnung und ihren Zwecken hervorgehn sollten, jene Schranken zu durchbrechen und dem Menschen ein alle Grenzen der Erfahrung übersteigendes mystisches Innwerden zuzugestehn sich veranlaßt sah. Posidonius und die spätere Stoa scheinen sich aber gescheut zu haben durch die Annahme eines solchen transscendenten Wissens mit der Grundlage ihrer Wissenschaftslehre in Widerspruch zu gerathen.

Auf die eigentliche Physik der Stoiker komme ich hier nicht wieder zurück; man sieht wie sie aus Mangel des Vermögens selbstständiger Entwicklung derselben, immer von neuem auf die heraklitische Lehre vom ewigen Werden zurückgingen¹⁰⁴⁾, mit möglichster Abwehr der immerhin im Vergleich mit Heraklit doch fortgeschrittenen Theorien des Plato und Aristoteles. Aus den Büchern des Posidonius, von dem wir voraussetzen berechtigt sind, daß er nach dem Vorbilde des Aristoteles ernstlich bemüht gewesen sei durch mannichfaltiges Erfahrungswissen die Sphäre der Naturwissenschaften zu bereichern, sind uns zu dürftige und unzusammenhängende Bruchstücke aufbehalten worden als daß wir die Tragweite seiner Abweichung von der älteren Stoa und seiner Annäherung an Plato und Aristoteles mit Bestimmtheit anzugeben vermöchten;

104) Vgl. Bake, Posidonii Reliqq. p. 26 sq. 6.

nameutlich erfahren wir von der Grundlegung sehr wenig und auch das Wenige nur durch unlaute und schwer verständliche Berichte. So scheint er besonders bestrebt gewesen zu sein das Verhältniß der Wesenheit zu den Qualitäten und ihren Veränderungen näher zu bestimmen. Von den vier Uebergängen von Sein zu Sein: (Wechsel (*ἀλλοιώσις*), Theilung (*διαίρεσις*), Vermischung (*σμίξις*) und gänzliche Auflösung (*ἐξ ἑλὼν διάλυσις*)), — sollte nur die erste die Wesenheit treffen, die drei andern lediglich die an der Wesenheit werdenden Qualitäten. Den im Bereich der Wesenheit stattfindenden Wechsel vergleicht er mit den im Gebiete der Zahlen und Maße vorkommenden ¹⁰⁵⁾, wo, unbeschadet ihrer Sichselbergleichheit, eine Zahl, ein Maß, an die Stelle andrer trete. So unterschied er denn auch eine doppelte Art der Qualitäten, die der Substanz anhaften; die eine soll zu ihrem Substrat gehören, die andre Qualität als solche sein und der Zunahme und Abnahme fähig, jedoch die eigenthümliche Qualität von der Entstehung bis zum Untergang bleiben, überhaupt dieselbe Qualität von der Wesenheit nicht verschieden, sondern nur nicht mit ihr dasselbe sein, da sie nicht dem Raume nach von derselben gesondert sei. Mnesarchus hatte dieses nicht Zusammenfallen der Qualität mit der Substanz ¹⁰⁶⁾ durch ein Beispiel veranschaulicht und hinzu-

105) Stob. Ecl. I, 20. 120 Meis. τῶν δὲ εἰς ὅσα γιγνόμενον μεταβολῶν . . . τὴν καὶ ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίνεσθαι, τὰς δὲ ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιούς λεγόμενους, τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γιγνόμενους, μόνον ἀλλοιοῦσθαι, καθάπερ ἐπ' ἑριθμῶν καὶ μέτρων συμβαίνει.

106) Ib. I. 18 ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν . . . καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι, διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἐκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀπαρέσεως . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν δύο μὲν εἶναι φησὶ τὰ δεκτικὰ μόρια, τὸ μὲν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ἐπόστασιν, τὸ δὲ τι κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ τὸ γὰρ . . . τὴν αὐξήσιν καὶ τὴν μείωσιν ἐπιδέχεσθαι· μὴ εἶναι τε ταῦτόν τὸ τε ποιοὺν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧς ἔστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μὴδ' ἕτερον ἀλλὰ μόνον οὐ ταῦτόν, διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸν αὐτὸν ἐλέχειν τόπον . . . τὸ δὲ μὴ εἶναι ταῦτόν τὸ τε κατὰ τὸ ἰδίως ποιοὺν καὶ τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν, δῆλον εἶναι φησιν ὁ Μνήσαρχος κτλ.

gefügt, es sei nicht glaublich, daß wir, d. h. die verschiedenen Einzelwesen, den Substanzen nach dieselben seien, da der Begriff des Sokrates vor seiner Geburt vorhanden gewesen sei und nach seinem Tode bleibe¹⁰⁷). Schließt sich auch hierin Anaxarchus dem Posidonius an, so mußte letzterer, jene Sonderung von Qualität und Wesenheit wohl weiter verfolgt haben; ob oder wie weit im Rückgang auf Aristoteles, vermögen wir nicht zu bestimmen. Jene untrennbar mit der Wesenheit verwachsene Qualität hätte ihm ganz wohl τὸ τί ἦν εἶναι des Aristoteles sein können, auch wenn er altstoisch sagte, die verwirklichte Wesenheit unterscheide sich von dem qualitäts- und gestaltlosen Stoffe nur dem Gedanken nach (τῇ ἐπινοίᾳ)¹⁰⁸). Darin aber soll er der alten Stoa treu geblieben sein, daß er alle wirkende Ursache an den Stoff gebunden, das Gewirkte, d. h. weder Seiende noch Körperliche, als *Aleiden* und als *Ausfage* bezeichnet habe¹⁰⁹). Auch die Zurückführung der Elemente auf je eine besondere Qualität scheint er angenommen und daß die Kälte ursprünglich der Luft eigenthümlich sei, an der feuchten Sumpfluft nachzuweisen versucht zu haben¹¹⁰). Das letztere mag einer seiner speciellen physischen Schriften entnommen sein.

Wir erhalten in unbestimmter Fassung die Angabe, die Stoiker überhaupt hätten die Lehre von der Welt abgesondert nach der physischen und nach der mathematischen Seite abgehandelt, und diese Sonderung auf die Erklärung zugleich der physiologischen und meteorologischen Erscheinungen ausgedehnt (ob. S. 102 f.). Etwas nähere Bezeichnung des Unterschiedes wird aus Geminus' Auszug aus Posidonius' Erklärung der meteorologischen Erscheinungen mit der

107) ib. p. 121, 9. πολλάκις γὰρ συμβαίνει τὴν μὲν οὐσίαν ὑπάρχειν πρὸ τῆς γενέσεως, εἰ τύχοι τῆς Σωκράτους . . . καὶ μετὰ τὴν Σωκράτους ἀναίρεσιν ὑπομένειν μὲν τὴν οὐσίαν, αὐτὸν δὲ μηκέτι εἶναι.

108) ib. I, 11. 80, 32.

109) ib. I, 13. 91. Ποσειδώνιος . . . αἰτιον δ' ἐστὶ τινος, εἰ ὁ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως, καὶ τὸ μὲν αἰτιον ὄν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἰτιον οὔτε ὄν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγορημα.

110) Plut. de pr. frigido b. Bako p. 43.

ausdrücklichen Bemerkung angeführt, letzterer habe die Veranlassung dazu dem Aristoteles entnommen¹¹¹); also, darf man wohl voraussetzen, nicht früheren Stoikern; so daß er diese Sonderung zuerst in die stoische Physik eingeführt haben möchte. Die physische Theorie sollte die Wesenheit des Himmels und der Gestirne, ihr Vermögen (*δύναμις*) und Beschaffenheit, ihr Entstehen und Vergehen in Erwägung ziehen, auch in Folge davon die Größe, Gestalt und Ordnung nachweisen; die Astronomie die Ordnung der himmlischen Körper (im Einzelnen?) erklären, indem sie nachweise daß der Himmel in Wirklichkeit (*ὄντως*) die Welt sei, von den Gestalten, der Größe und den Entfernungen der Erde, Sonne und des Mondes handeln, von den Verdunkelungen und Konjunktionen (*πρὸς ἐλλείψεων καὶ συνάψεων*), von der Beschaffenheit und von den Größenbestimmungen (*ποσότης*) ihrer Bewegungen, sich darauf beschränkend was sie durch Arithmetik und Geometrie feststellen (*συμβιβάζειν*) könne; so daß der Physiker und Astronom oft denselben Gegenstand (*κεφάλαιον*) zu behandeln habe, wie die Größe der Sonne, die runde Gestalt der Erde, jedoch nicht auf denselben Wegen (*κατὰ τὰς αὐτὰς ὁδοὺς*) (mit denselben Mitteln). Der eine soll aus der Wesenheit, oder dem Vermögen, oder dem Grunde (des Optimismus), daß so in dieser Weise gefaßt, sichs besser verhalte, oder aus dem Werden und dem Wechsel, für Jegliches den Beweis führen; der andre aus Dem was aus den Gestalten oder Größen sich ergiebt (*ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων*), oder aus der Größenbestimmung (*ποσότης*) der Bewegung und der damit in Einklang stehenden Zeit (*καὶ τοῦ ἐφαρμοτότοτος αὐτῇ χρόνον*). So wird der Physiker oft die Ursachen erblicken, indem er auf das wirksame Vermögen (*ποιητικὴ δύναμις*) sein Augenmerk rich-

111) Simplic. in Arist. Physica f. 64 vgl. m. Scholia 348, b. 6 und Bake p. 60. ὁ δὲ Ἀλέξανδρος φιλοπόνως λέγειν τινα παρατίθηται ἐκ τῆς ἐπιτομῆς τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν ἐξηγήσεως, τὰς ἀφορμὰς πορὶ Ἀριστοτέλους λαβοῦσαν. Am Schluß der St. dagegen Ποσειδώνιος . . . ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους τὰς ἀφορμὰς λαβὼν. Was oben also nur als Grund angegeben wird die Stelle (in dem Kommentar) mitzutheilen, wird hier als Ausgangspunkt jener Unterscheidung des Posidonius bezeichnet.

tet; der Astronom, wenn er aus den äußeren Ereignissen (ἐξωθεν συμβεβηκότα) den Beweis führt, nicht im Stande die Wesenheit zu erschauen; wie wenn er feststellt daß die Erde und die Gestirne sphärisch sind. Zuweilen begehrt er auch gar nicht die Ursache zu fassen, wie wenn er von der Verfinsternung (ἐκλειψες) handelt. Anderweitig findet er auch hypothetisch gewisse Weisen, durch deren Stattfinden die Erscheinungen aufrecht gehalten würden; wie warum Sonne, Mond, und Planeten in ungleicher Weise (ἀνωμαλίᾳ) sich bewegen. Denn wenn man excentrische Bahnen derselben voraussetzt, oder daß die Gestirne durch Epicyklen sich drehen, mit Aufrechthaltung der erscheinenden Ungleichheit, so muß man durchgehn, in wie viel verschiedenen Weisen diese Erscheinungen zu Stande kommen können, um auf die Ursächlichkeit der statt-
 haften Weise die Theorie von den Wandelsternen zurückzuführen. Deshalb behauptete denn Jemand, wie der Pontiker Heraclides sagt, es lasse auch, wenn die Erde gewisser Maßen sich bewege und die Sonne in gewisser Weise beharre, die rücksichtlich der Sonne erscheinende Ungleichheit sich retten. Ueberhaupt aber ist es nicht Sache des Astronomen zu erkennen was seiner Natur nach das Ruhende, was das Bewegliche sei, sondern Hypothesen einführend, da das Eine (thatsächlich) beharrt, Andres sich bewegt, erwägt er, welchen Voraussetzungen die Erscheinungen am Himmel entsprechen möchten. Von dem Physiker hat er die Principien zu entnehmen, daß überhaupt (ἐν ᾧ) es gleichbleibende (ὁμαλὰ) und geordnete Bewegungen der Gestirne gebe, woraus er zeigen wird, daß der Umlauf (χορεία) aller kreisförmig sei, indem die einen einander parallel, die andren in schrägen Kreisen sich umdrehen. — Man sieht, wie die Sonderung physischer und mathematischer Naturbe-
 trachtung auch auf die eigentliche Meteorologie angewendet werden konnte, und es ist fraglich ob diese Sonderung schon von der voraus-
 gegangenen Stoa benutzt oder erst durch Posidonius eingeführt war. Daß dieser, gleichwie Archimedes, auf einer Himmelsphäre die Umwälzungen (conversiones) der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne dargestellt habe, erfahren wir, nichts aber über die nähere Einrichtung derselben und ihr Verhältniß zu der des

Archimedes¹¹²⁾. Was sonst noch von astronomischen Annahmen angeführt wird, zeugt von keiner sonderlichen Abweichung von den stoischen allgemeinen Lehren, wohl aber von einer Fortbildung der astronomischen Bestimmungen. Auch ihm waren die Sterne göttliche, aus Aether bestehende besetzte Körper¹¹³⁾. In Beziehung auf letzteres berief er sich gegen die Epikureer darauf daß nicht der Körper die Seele, sondern diese den Körper zusammenhalte¹¹⁴⁾. Für die Ueberzeugung aber daß die Sonne größer als die Erde sei, führte er den kegelförmigen Erdschatten an¹¹⁵⁾. Was ferner dürftig genug von seinen Versuchen angeführt wird, das Größenverhältniß der Sonne zur Erde, die Entfernung jener von dieser zu bestimmen, von seinen Annahmen über die Beleuchtung des Mondes und über Mondfinsternisse, von seiner Widerlegung der weitverbreiteten Annahme, die Sonne tauche mit Fischen in das westliche Meer, jenseits Gades¹¹⁶⁾, und ferner von seinen Erklärungen des Regenbogens, der Parelten, der Milchstraße, der Kometen, gleichwie von andren eigentlichen meteorolog. Erscheinungen¹¹⁷⁾, berichtet wird, zeigt durchgängig den sorgfältigen, mathematischen Beobachter, nicht selten auch Rückgang auf Aristoteles. Bedeutender noch scheinen seine Leistungen für physische und historische Geographie gewesen zu sein. Ob sein großes historisches Werk (das neun und vierzigste Buch wird angeführt) eine fortgehende chronologisch geordnete Geschichte, oder Geschichtliches dem Erdkundlichen am eingestreut enthalten habe, läßt sich aus den Auführungen nicht mit Sicherheit entscheiden; doch erscheint mir letzteres als das Wahrscheinlichere¹¹⁸⁾. Die ihm beigelegte Bezeichnung eines un-

112) Cic. de N. D. II, 34 sq. Worauf die Annahme Wyttenbachs (b. Bako p. 64) sich gründe, Archimedes habe die Bewegung des ganzen Himmels um die Erde dargestellt, begreife ich nicht.

113) s. d. Besegstellen b. Bako p. 64 f.

114) Achill. Tat. b. Bako p. 65.

115) Diog. L. VII, 144 b. Bako p. 65.

116) s. Bako p. 67 ff.

117) Id. p. 76 sqq.

118) vgl. Bako p. 133 sqq. 248 sqq.

fassend gelehrten Mannes (*πολυμαθέστατος*, nach Strabo) finden wir durchgängig bestätigt; in wie weit er das ihm gleichfalls zugehörige Lob der Beredsamkeit verdiene, kann aus den abgerissenen Bruchstücken sich nicht ergeben. Daß er von Dichterstellen ohngleich geeigneteren Gebrauch als Chrysippus gemacht habe, erschen wir aus den Ausführungen aus seinen gegen diesen gerichteten Streitschriften, und von belebter Darstellung finden sich wenigstens einzelne Beispiele, wie z. B. in seiner Bezeichnung des Fabius Maximus als des Schildes Roms, des Marcellus als des Schwertes der Stadt ¹¹⁹).

Wiewohl wir schwerlich sonderlich lüftern sein können den ganzen Ruff stoischer Schriften von Zeno bis auf Posidonius zu besitzen, immerhin ist zu bedauern, daß wir den Faden stoischer Lehren, der sich von jenem zu diesem zog, nicht einigermaßen verfolgen können. Zeno aus Tarsus oder Sidon, der Nachfolger des Chrysippus, bedeutender als Lehrer denn als Schriftsteller, soll das Dogma von der Weltverbrennung für zweifelhaft gehalten haben ¹²⁰); Diogenes aus Seleukia, einer der philosophischen Vertreter, welche Athen nach Rom sendete, hatte sich, wie wir gesehen, an der Frage nach dem Wesen der Affekte theilgehabt (40. 41. 54.)

Auf die Reihen der neuen Stoiker und der ihnen verwandten Ayniker (ob. S. 254 ff.) gedenke ich nicht ausführlich zurückzukommen. Die Stoa durch dem Plato und Aristoteles entlehnte Pfropfreiser zu neuer Entwicklung zu beleben, scheint dem Posidonius denn doch nicht gelungen zu sein, und freilich hätte es dazu eines ganz neuen Umbaues bedurft. Wir wollen es daher jenen Spätern nicht verargen, daß sie an Dem, was der ohngleich bedeutendere Mann nicht vermochte, sich nicht von neuem versuchten. Sie begnügten sich an dem edelsten Theile des Systems, an der Ethik, sich und ihre trostlose Zeit zu erbauen und zu stärken. In ihr fanden sie ein Nerven stärkendes Mittel, wie die peripatetische Sittenlehre es nicht darbieten konnte, und die platonische war so ver-

119) Plutarch. b. Bako p. 171.

120) Nemesius b. Euseb. Praep. Ev. XV, 18.

wachsen mit der Ideenlehre, für welche ihnen und ihrer Zeit aller Sinn fehlte, daß sie zu ihr noch weniger greifen konnten. Auch that zunächst Gegensatz gegen die epikurische weitverbreitete und der Zeitrichtung so zusagende Lustlehre Noth. Doch wollte man von der alten Stoa sich nicht lösen; Sätze ihrer Logik und Physik werden, wo sich Gelegenheit dazu bietet, angeführt; in das Gefüge der Neubildung greift fast nur ein was in unmittelbarer Beziehung zum sittlichen Bewußtsein steht. Und dieses soll entwickelt werden um das Leben neu zu befeelen. Daß nur das Gute und die Tugend unbedingten Werth habe, auf ihnen allein die Glückseligkeit beruhe; daß eben darum Glückseligkeit und Tugend von keinerlei äusseren Erfolgen beeinflusst sein dürfe und nur an der zu Grunde liegenden Gesinnung, nicht an irgend welchem Erfolg gemessen werden könne, — hielt man mit alt stoischer Strenge fest, ließ aber die Voraussetzung fallen, das Bewußtsein an die sittlichen Anforderungen setze Einsicht ihrer Uebereinstimmung mit der Weltökonomie voraus, oder erwähnte dieses überfliegenden Princip's gewissermaßen nur aus Pietät: man will vielmehr zur Anerkennung der Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen durch Reubelebung des unmittelbaren Bewußtseins führen, gewissermaßen durch sokratische Epagogie darauf hinführen. Daher tritt denn an die Stelle systematischer Gliederung ein vorzugsweise paränetischer Vortrag. Zur Würdigung der Bestrebungen dieser Männer darf eben darum der streng wissenschaftliche Maßstab nicht angelegt werden, vielmehr muß untersucht werden was sie zur Versittlichung der Gesinnung in sich selber und in ihren Zeitgenossen wirken konnten. Und bei solcher Prüfung würde ihr Verdienst immer noch hoch genug anzuschlagen sein.

Je weniger sie eine systematisch durchgeführte Theorie beabsichtigten, um so mehr mußten in der Durchführung des ihnen gemeinsamen Strebens das sittliche Leben neu zu befeelen, die verschiedenen Verhältnissen und Geistesrichtungen der demselben Zwecke nachstrebenden sich geltend machen. Der vielfach gebildete, rhetorische und ins Hofleben gezogene Annaeus Seneca, der vom Bewußtsein der menschlichen Würde begeisterte Freigelassene Epictetus

und der gewissenhafte und menschenfreundliche Kaiser M. Aurelius Antoninus (um nur von denen hier zu reden, die wir aus ausführlichen schriftlichen Denkmälern näher kennen lernen), mußten von ihren verschiedenen Standpunkten aus ihre Aufgabe fassen und zu lösen suchen.

Seneca macht unter ihnen am meisten Anspruch auf wissenschaftliche Darstellung; und doch gilt auch von ihm das früher Bemerkte. Er ruft wissenschaftliche Kritik hervor, ohne ihr genügen zu können, und wird darum leicht unterschätzt. Ich gestehe gern, daß man ohne Ermüdung seine langathmigen Abhandlungen nicht durcharbeiten kann; und doch wird man begreifen, wie Viele, Jahrhunderte lang, aus ihnen Trost und Erbauung schöpften, ja sie den Büchern christlicher Offenbarung nahe rückten. Seine Schriften sind von sehr verschiedenem Gehalte und es mag wohl verstatet sein, sie kurz zu kennzeichnen. Die chronologische Abfolge derselben steht noch keineswegs fest; doch hat man neuerlich zwölf derselben, nach Vorgang der mailänder Handschrift, unter dem Titel *Dialogorum libri XII*, mit Ausschluß nicht bloß der Briefe und der *Naturales Quaestiones*, sondern auch der sieben Bücher *de Beneficiis* und der an Nero gerichteten zwei Bücher *de Clementia*, zusammengefaßt. Daß die Bücher *de Beneficiis* später als jene zwölf sogenannten Dialogen und gar als die *de Ira* verfaßt sein sollten, scheint mir sehr zweifelhaft; nur das steht fest daß sie nach dem Tode des Kaisers Nerus Kaligula geschrieben oder veröffentlicht sein mußten. Mit ihnen mache ich nach dem Beispiele der älteren Herausgeber den Anfang, und von ihnen vorzüglich gilt die Klage über die Ermüdung, der man bei der Beschäftigung mit den Abhandlungen des Seneca zu begegnen hat. Chrysippus hatte den Gegenstand vor ihm behandelt und sehr möglich, daß wenn dessen Buch oder Bücher erhalten wären, sie unsrer Abhandlung zur Folie dienen würden; denn wie hoch auch Seneca dessen in die innerste Wahrheit eindringenden Scharfsinn (*subtile acumen*) stellt, doch muß er gestehen daß der Vorgänger sein ganzes Buch mit mythologischen Thorheiten (*ineptiis*) über die Grazien u. dgl. ausgefüllt und nur Weniges über die richtige Art Wohlthaten zu empfangen und zu

erwiedern gesagt habe ¹²¹). Seneca geht über solche Ausschreitungen rasch weg; er will lehren, wie Wohlthaten erwiesen und wie verbankt werden sollen. Er verlangt mit Recht, daß die Wohlthat nicht gemessen werde an dem materiellen Werthe der Gaben, sondern an der Gesinnung, dem Wohlwollen des Gebers ¹²²), und bestimmt daher ¹²³) die Wohlthat als eine Freude bezweckende und zugleich im Geben empfindende wohlwollende Handlung, so daß auch der Arme und Niedere diese Tugend üben könnte. Seneca geht dann zu der Frage über ¹²⁴), welche Art der Wohlthaten und wie sie erwiesen werden sollen. Da tritt denn freilich der sittliche Gehalt hinter Nüchternheitsrückfichten sehr zurück. Eben so in dem was vom Verhalten dessen gesagt wird, der die Wohlthaten empfängt; man möchte beide Abschnitte zusammen als Klugheits- und Anstandslehre der Wohlthätigkeit bezeichnen. Auch erinnert Seneca ausdrücklich, daß er seine Erinnerungen nicht an die Weisen, sondern an die Unvollkommenen richte, die im Widerstreit ihrer Affekte, dem Sittlichen gern Folge leisten möchten ¹²⁵). Chrysippus und Helaton ¹²⁶) scheinen in ähnlichen Betrachtungen sich ergangen zu haben, und sehr möglich, daß wenn ihre Bücher vorlägen, Seneca auch hier durch die Vergleichung gewinnen würde; in der That liest man des letzteren; durch manche wohl gewählte Beispiele belebte Lebensregeln ganz gern, zumal der sittliche Standpunkt von Zeit zu Zeit wiederum durchscheint ¹²⁷). In ähnlicher Weise verhält

121) De benefico. I, 3 vgl. o. 4. ed. Haase.

122) I, 5 non potest beneficium manu tangi, animo cernitur . . . beneficium . . . ipsa tribuentis voluntas est. oet. o. 6 non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente. VI, 9 non est beneficium nisi quod a bona voluntate proficiscitur.

123) I, 6,

124) I, 11. II, 17.

125) II, 18.

126) II, 25. 21.

127) II, 28 extr. o. 31. Hoc ex paradoxis Stoicæ sectæ minime mirabile, ut mea fert opinio, aut incredibile est, eum qui liberaliter accepit beneficium reddidisse.

sichs mit dem Abschnitt über Dankbarkeit; auch hier wird das sittliche Moment festgehalten, welches verloren gehn würde, wenn Dankbarkeit nach gesetzlichen Bestimmungen erzwungen werden könnte¹²⁸). Nach Helaton werden Wohlthaten, Pflichten (*officia*) und Dienste (*ministeria*) unterschieden, mit der Beweisführung, daß auch der Sklave Wohlthaten erweisen könne¹²⁹). Ebenso wird an mehr oder weniger passenden Beispielen gezeigt, daß auch Kinder ihre Aeltern durch Wohlthaten sich zu verpflichten im Stande sind, unbeschadet der kindlichen Ehrerbietung¹³⁰). Noch entschiedener wird dann hervorgehoben, daß die Wohlthätigkeit, wie all und jede Tugend, um ihrer selber willen, unabhängig vom Geldwerth, unbedingten Werth habe, wie ja auch die Gottheit über Dankbare und Undankbare ihre Wohlthaten ausgieße, oder wolle man dieses auf die Natur zurückführen, so bedenkt man nicht, daß die Natur nichts Andres sei als Gott und die göttliche der Welt und allen ihren Theilen einwohnende (*inserta*) Vernunft; daß Natur weder ohne Gott sei, noch Gott ohne Natur, vielmehr beides ein und dasselbe¹³¹). Doch soll Nichts ohne Grund geschehen, dem Begleiter alles Guten, daher auch beim Wohlthun Auswahl stattfinden, nur diese nicht durch die Rücksicht auf Erstattung bedingt werden; auf den guten Willen des Empfängers der Wohlthat, nicht auf die Gegengabe kommt es an, wie entsprechend Dem, was über den Willen des Gebers gesagt war, weitläufig genug, ohne sonderlich neue Ergebnisse, mit eingestreuten Beispielen durchgeführt wird¹³²). Es folgen dann noch drei Bücher, in denen der Verf. an der Lösung von Fragen sich

128) III, 7 *deinde, cum res honestissima sit referre gratiam, desinit esse honesta, si necessaria est* sqq.

129) III, 20 *Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars melior ejus excepta est.* vgl. c. 28.

130) III, 29—37. IV, 3 *non est beneficium quod fortunam spectat.* vgl. c. 16. 17. 19.

131) IV, 4. 8.

132) IV, 10. c. 21 *gratus animus ipsa virtute propositi sui capitur.* c. 29 *non homini damus, sed humanitati.* vgl. *Epist.* 73, 9 sq.

versucht, die theils überhaupt überflüssig sind, theils bei wissenschaftlicherer Durchführung der ersten vier Bücher, in ihnen schon ihre Erledigung gefunden haben würden. Seneca fühlt selber die Unwissenschaftlichkeit solcher dem Gegenstande angelnüpften, nicht aus ihm abgeleiteter Erörterungen.¹³³⁾ Doch auch hier folgt er dem Beispiel stoischer Vormänner¹³⁴⁾ und scheint dem Vorwurfe begegnen zu wollen, nicht streng genug den Satzungen der Schule sich anzuschließen. So wird gefragt, ob es philosophisch sei, im Wohlthun sich übertreffen zu lassen.¹³⁵⁾ Die Antwort, daß niemand in solchem Falle sein könne, der den wahren Willen der Dankbarkeit hege¹³⁶⁾, — folgt aus den vorangegangenen Erörterungen. Der von mehreren Stoikern gestellten Frage, ob man sich selber Wohlthaten zu erweisen vermöge, schließt sich eine andre bis auf Aleanthes zurückgehende an¹³⁷⁾, ob man einem bösen Menschen Wohlthaten erweisen könne. Seneca scheidet die Eitelkeit solcher willkürlich gestellten und, setzen wir hinzu, aus dem Zusammenhange gerissenen Fragen sehr wohl ein und behandelt sie dennoch¹³⁸⁾, der stoischen Tradition treu, ohne jedoch zu durchgreifender, auf die Principien zurückgehender Lösung derselben zu gelangen. In Bezug auf die zuletzt hervorgehobene Frage tritt, wie auch anderweitig, seine Abkehr von der absoluten stoischen Entgegensetzung des Weisen und Thoren, Guten und Bösen, hervor. Von den übrigen durch den letzten Theil des fünften und durch die zwei übrigen

133) V, 1 non servio materiae, sed indulgeo; quae quo ducti, sequendum est, non quo inducit . . . peractis quae rem continebant, scrutari etiam ea quae sunt his connexa, verum non cohaerentia.

134) V, 7. 12. 15.

135) V, 1 ingentis animi est tam diu ferre ingratum donec feceris gratum.

136) V, 4 si quod rebus non potest, animo aequat . . . Nemo itaque beneficiis vincitur, quia tam gratus est quisque quam voluit.

137) V, 7 VI, 12 ff. Cleanthes c. 14. VI, 12.

138) V, 12 Quid enim boni est nodos operose solvere, quos ipso ut solveres fecisti. VI, 6. dagegen: nam etiam quod discere super-
vacuum est, prodest cognoscere.

Bücher sich hindurchziehenden Betrachtungen wird es genügen Einiges beispielsweise anzuführen, wie, ob alle Menschen undankbar seien¹³⁹⁾, ob eine Wohlthat verlierbar sei¹⁴⁰⁾, ob wir Dem Dank schuldig seien, der uns gegen seinen Willen genutzt habe, oder auch um seinetwillen; ob man dem Weisen Wohlthaten erweisen könne, ob man dem Guten dankbar sein müsse, wenn er inzwischen schlecht geworden.¹⁴¹⁾ Man sieht wie solche abgerissene Fragen zu lästigen Wiederholungen führen und den Blick von den leitenden Grundsätzen abziehen mußten. Diese stoische Kasuistik konnte ihren Zweck, zur richtigen Anwendung der allgemeinen ethischen Grundsätze anzuleiten, schon darum nicht erreichen, weil die Fälle der Anwendung nicht bestimmt genug determinirt wurden. Wie wenig wir auch im Uebrigen den Verlust der weitschichtigen, von Seneca mehr oder weniger berücksichtigten Literatur, wozu wahrscheinlich wiederum Chrysippus die weitläufigsten Beiträge geliefert haben wird, — bedauern: — mehrere Punkte der Vergleichung mit den Büchern des Seneca, zu richtiger Würdigung derselben zu besitzen, möchte immerhin wünschenswerth sein. Ihm selber gehört ohne Zweifel der größere Theil der von ihm angeführten Beispiele, die, wenn auch keineswegs immer zweckmäßig gewählte, Ruhepunkte gewähren in der ermüdenden Durcharbeitung des nicht sonderlich fein gesponnenen dialektischen Gewebes.

Wenden wir uns zu den sogenannten *Dialogen*, so finden wir darin Aufsätze von sehr verschiedenem Inhalte und Werthe aneinander gereiht.

Drei Bücher handeln vom *Zorn* als dem schlimmsten, wüthendsten und die Selbstbeherrschung lähmendsten der Affekte, wie durch lebhafteste Schilderung der von ihm herbeigeführten Verunstaltung der Mienen und Geberden und seiner verderblichen Folgen veranschaulicht wird. Ohne der Hauptsache nach von der aristoteli-

139) V, 15 sq.

140) VI, 2 sqq.

141) VI, 7 sqq.

schen Begriffsbestimmung sich zu entfernen¹⁴²⁾, hebt Seneca stoisch hervor, daß der Zorn nur bei vernunftbegabten Wesen sich finde, im Unterschiede von der Wuth der Thiere. Wir übergehen die Erörterungen über den Unterschied von Zorn und Zornmuth (*ira-cundia*), gleichwie die verschiedenen Ausdrücke für Bezeichnung der besonderen Arten und Aeußerungsweisen des Zorns.¹⁴³⁾ Es folgt eine vorzüglich gegen Aristoteles und Theophrast gerichtete Widerlegung der Annahme, der Zorn sei naturgemäß und der Thatkraft förderlich¹⁴⁴⁾; an die Stelle desselben sollen durchgängige Motive der Vernunft treten¹⁴⁵⁾; mit Zeno will Seneca nur eine leichte Erregung verstaten.¹⁴⁶⁾ Diesen allgemeinen Bestimmungen kommen in der ersten Hälfte des zweiten Buches weitere Erörterungen in der Form von Fragen hinzu. Es soll gezeigt werden daß wie überhaupt die Affekte, so auch der Zorn, im Unterschiede von unfreiwilligen Erregungen, den bloßen Vorbereitungen zu Affekten, eine Zustimmung des Geistes voraussetze und Ueberschreitung der Vernunftgebote sei.¹⁴⁷⁾ In nähere Erörterung der zwischen

142) de Ira I, 3 Aristotelis finitio non multum a nostra abest; ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendam. (ὀρεσις ἀντιλήψεως).

143) ib. I, 4.

144) ib. I, 5—21.

145) ib. I, 17 Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio . . . habet enim ira non solidum robur, sed vanum tumorem . . . affectus cito cadit, aequalis est ratio.

146) ib. I, 16 Fateor, sentiet (animus) levem quemdam tenuemque motum; nam, ut dicit Zeno cet.

147) ib. II, 2 nam si invitis nobis nascitur ira, nunquam rationi succumbet . . . sed omnia ista motus sunt animorum moveri volentium, nec adfectus, sed principia proludentia adfectibus. c. 3. nihil ex his, quae animum fortuito impellunt, adfectus vocari debet cet. . . . corporis pulsus . . . ira non moveri tantum debet, sed excurrere: est enim impetus; nunquam autem impetus sine adsensu mentis est . . . illa est ira, quae rationem transilit, quae secum rapit. c. 4 est primus motus non voluntarius, quasi praeparatio affectus et quaedam comminatio; alter cum voluntate non contumaci . . . tertius motus est jam inpotens cet.

Chrysippus und Posidonius verhandelten Streitpunkte geht Seneca nicht ein, nur gibt er letzterem ausdrücklich zu, daß sinnliche Erregungen den Affekten zu Grunde liegen müßten, so wie denn überhaupt die spätere Stoa schwerlich je auf den unhaltbaren Standpunkt des Chrysippus zurückgegangen ist. Sehr richtig wird dann die wilde Mordlust vom Zorn unterschieden¹⁴⁸). Es soll die Tugend auch den Vasterhaften (*turpibus*) nicht zürnen, ohne jedoch der erforderlichen Strenge der Strafen zu entsagen; sie oder der Weise kann zwar das kontinuierlich sich fortsamende Böse nicht ausrotten, wohl aber den Sieg desselben verhindern¹⁴⁹). Von neuem wird dann gezeigt daß der Zorn kein Förderungsmittel des Guten sei, er vielmehr gänzlich beseitigt, nicht blos abgeschwächt und höchstens zuweilen, um den Worten mehr Nachdruck zu geben, zur Schau getragen werden müsse (*aliquando simulanda*), wie auf der Rednerbühne und im Schauspiel¹⁵⁰). Wie aber soll dem Zornmuth gewehrt und vorgebeugt werden, theils um dem Zorn nicht zu verfallen, theils um in ihm nicht zu sündigen¹⁵¹)? Zuerst durch sorgfältige Beachtung der ursprünglichen Anlagen der Kinder, rücksichtlich des bei ihnen stattfindenden Verhältnisses des Flüssigen und Festen. Nur gelegentlich wird die stoische Annahme berührt, daß der Zorn seinen Sitz in der Brust habe, indem am Herzen das Blut aufwalle.¹⁵²) Nicht minder sollen die zum Zorn geneigt machenden zufälligen Ursachen beachtet und ihnen in der Erziehung entgegen gewirkt werden, wie zum Theil mit Anschluß an Plato in sehr verständiger Weise ausgeführt wird.¹⁵³) Auch wie dem so leicht zum Zorn reizenden Argwohn zu begegnen, wie

148) II, 5.

149) II, 6 sqq. c. 10 *lento adjutorio opus est contra mala continua et foecunda, non ut desinant, sed ne vincant.*

150) II, 11 sqq.

151) II, 17 sqq.

152) II, 19 *volunt itaque quidam ex nostris iram in pectore moveri, effervescentio circa eor sanguine.*

153) II, 23—25.

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

weichliche Verzärtelung und damit Empfindlichkeit zu verhalten, wie bei erfahrenen Beleidigungen Alter, Absicht und Stand des Beleidigenden zu erwägen sei, — wird reiflich in Erwägung gegeben ¹⁵⁴⁾; in Bezug auf letzteren Punkt wird der mehr lebenskluge als sittliche Rath gegeben, die Unbilde Mächtigerer nicht nur geduldig, sondern mit heiteren Mienen zu ertragen. Besser die eingestrenkte Ermahnung, zur milden Gesinnung durch gewissenhafte Selbstprüfung und zu der daraus sich ergebenden Ueberzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit, zu gelangen ¹⁵⁵⁾. Andre weniger durchgeführte Betrachtungen dieses Buches übergehen wir ¹⁵⁷⁾, welches wiederum mit einer abschreckenden Schilderung der Einwirkung des Zorns auf Mienen und Geberden, wie auf die Lebensfunktionen, schließt. Das dritte Buch soll lehren wie der Zorn zu bewältigen und zu heilen sei, und die Wichtigkeit der Untersuchung wird durch Schilderung seiner alle übrigen Affekte an Zügellosigkeit übertreffenden Gewalt, seiner alle Schichten der Einzelmenschen umfassenden und ganze Volksheerden (als *tumor publicus*) ergreifenden Verbreitung eingeleitet, wobei denn die peripatetische Behauptung, er sei ein Sporn zur Tugend (*calcar virtutis*), von neuem bestritten wird ¹⁵⁸⁾. Es soll zuerst gelehrt werden, was erforderlich um nicht leicht zu zürnen, dann den Zorn zurückzuhalten und drittens den Zorn Anderer zu heilen. Doch tritt an die Stelle der beiden ersten Glieder dieser Eintheilung sogleich eine andre Dreitheilung, indem rücksichtlich des ersten Punktes gezeigt werden soll, theils wie wir den Zorn vermeiden, theils wie wir uns von ihm befreien sollen. Natürlich kann es nicht gelingen diese Glieder scharf auseinander zu halten und eben so wenig auf das in den vorangegangenen Büchern Verhandelte nicht zurückzukommen. So wird empfohlen,

154) II, 26 sq.

155) II, 33.

156) II, 28. vergl. o. 31.

157) II, 36. Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit adspexisse speculum; perturbavit illos tanta mutatio sui. eot.

158) III, 1—4.

um dem Zorn nicht zu verfallen, seine die übrigen Affekte übertreffende und die mit ihm verbundene Lust am Leiden Anderer über die Wollust hinausgehende Gewalt zu erwägen¹⁵⁹⁾, dagegen das Bild der großen, von keinen Pfeilen des Unbills berührten Seele sich zu vergegenwärtigen, und der Ruhe derselben dadurch sich zu sichern, daß man seine Kräfte weder in öffentlichen noch in privaten Angelegenheiten über ihr Maß anstrengt¹⁶⁰⁾. Ferner sollen wir, um der Ansteckung durch das Beispiel zu entgehn, den Umgang mit Zornmüthigen vermeiden, bei Neigung zum Zorn, dem Uebermaß anstrengender ernster Studien entsagen, nicht minder vor sehr großer Ermüdung und Erschöpfung durch Hunger und Durst uns hüten, auch vor zum Argwohn und dadurch zum Zornmüthe führender Neugierde. Rücksichtlich des zweiten Hauptpunktes, Bezähmung des Zorns, wird vorzüglich Aufschub der Entscheidung angerathen, um zu reiferer Ueberlegung zu gelangen¹⁶¹⁾; ferner, Beruhigung der Nerven, der Stimme und Bewegung¹⁶²⁾, Enthaltung vom Genuß aufregender Getränke. Wie das diesen Entgegengesetzte zu wilden Ausbrüchen des Zorns und der Grausamkeit, die Beachtung jener Mittel der Besänftigung, zu edler Bewältigung des Zorns führe, wird an einer großen Anzahl von Beispielen nachgewiesen, durch ihr Uebermaß freilich auch der Faden ruhig fortschreitender Entwicklung durchschnitten. Endlich wird zur Besänftigung des Zorns auch hier wiederum die Betrachtung herangezogen, daß wir selber sündigend unter Sündigen leben¹⁶³⁾; und daran knüpft sich ein-

159) III, 5 *peior est quam luxuria, quoniam illa sua voluptate fruitur, haec alieno dolore.*

160) III, 6, *proderit nobis illud Democriti salutare praeceptum quo monstratur tranquillitas, si neque privatim neque publice multa aut maiora viribus nostris egerimus.*

161) III, 12 sqq. c. 12 *maximum remedium irae dilatio est . . . temporis trade.*

162) III, 15 *quaeris quod sit ad libertatem iter? quolibet in corpore tua vena.*

163) III, 26 *malli inter malos vivimus; una res nos potest facere quietos, mutuae facilitatis conventio.*

dringliche Mahnung zu gewissenhafter Selbstprüfung und zu unbefangener Prüfung Dessen was zum Zorn uns zu reizen droht¹⁶⁴). Die letzte Betrachtung, wie der Zorn Anderer zu besänftigen sei, führt zu keinen erheblichen neuen Momenten¹⁶⁵).

An die Bücher vom Zorn möchten sich zunächst die an Seneca gerichteten Abhandlungen schließen; wir beginnen mit der von der Seelenruhe: von der mehr oder weniger zweifelhaften Reihenfolge sehen wir ab. Seneca geht von der Selbstprüfung aus und gesteht in sich eine zwischen Gut und Böse schwankende Schwäche zu finden, welche er dann, man kann kaum zweifeln daß mit Offenheit und Aufrichtigkeit, näher beschreibt¹⁶⁶). Ich übergehe das hierher Gehörige, weil es zur Entscheidung des Streites über den Charakter unsres Philosophen doch nicht hinreicht. Die Sehnsucht nach Seelenruhe beherrscht ihn; er hat zu Democritus Buch von der Wohlgenuthheit gegriffen (*περί εὐδαιμονίας*)¹⁶⁷); wir weil er es auch benutzt, wird sich schwerlich ausmitteln lassen; der stoische Grundton klingt natürlich überall durch. Die erste Begriffsbestimmung der Seelenruhe hätte sich freilich auch bei Democrit ganz wohl finden können. Ohnmöglich kann sie ertangt werden, so lange die Seele in nimmer befriedigenden Nichtigkeiten sich umherwälzt, in stetem Ueberdruß, steter Unzufriedenheit mit sich selber

164) III, 36 *Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: quod hodie malum tuum sanasti? cui vitio obstitisti? qua parte melior es? . . . speculator sui censorque secretus cognoscit de moribus suis. Utor hac potestate et cotidie apud me causam dico. est.*

165) III, 39—42.

166) *De tranquillitate animi* c. 1 *nec aegroto, nec valeo . . . haec animi inter utrumque dubii, nec ad recta fortiter nec ad prava vergentis infirmitas qualis sit, non tam semel tibi possum quam per partes ostendere.*

167) *ib.* c. 2. *Ergo quaerimus, quomodo animus semper aequalis secundoque cursu est, propitiusque sibi sit et sua laetus adapiat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat nec attollens se umquam nec deprimens.*

(*displacencia sui*), ja sich selber stets fliehend. Athenodorus, wir wissen nicht, welcher Stoiker dieses Namens, hat als Heilmittel Betheiligung an den öffentlichen, oder wenn die Verhältnisse das nicht verstatteten, an privaten Geschäften empfohlen ¹⁶⁸⁾; Seneca hebt die Thätigkeit des Lehrers und die den Wissenschaften gewidmete vorzugsweise hervor und mahnt Schritt für Schritt sich von den Geschäften zurückzuziehen und eingedenk zu sein, daß unser Vaterland die Welt sei, sowie daß die Tugend auch aus weiter Entfernung und verborgen wirke. Doch sollen wir zuerst uns selber, die zu übernehmenden Arbeiten und Die, für welche und mit welchen wir sie übernehmen, durchschauen, und in letzterer Beziehung zwar nicht zu wählerisch sein ¹⁶⁹⁾, aber doch den Werth treuer und süßer Freundschaft nicht verkennen ¹⁷⁰⁾. Dann wird der Werth oder Unwerth der Glücksgüter, auch in Bezug auf den Besitz von Büchern, in Erwägung gezogen und das Maßhalten, sowie Hingung in die Verhältnisse ¹⁷¹⁾. Doch alles Dieses soll nur unvollkommenen, mittelmäßigen, noch nicht gesunden Menschen gesagt sein, nicht dem Weisen ¹⁷²⁾, und man erwartet nun eine tiefer eingehende Erörterung des Begriffs der Seelenruhe; statt dessen findet man fast nur Erwägungen, über welche der Weise längst im Reinen sein müßte, wie über die Bereitheit furchtlos zu sterben, die ja auch Seneca nicht so gar lange nach Abfassung dieser Schrift, zu bewähren Gelegenheit fand, über die Wandelbarkeit der Verhältnisse, über das ruhelose Haschen nach Zerstreuung, oder nach Ausforschung öffentlicher oder geheimer Angelegenheiten (c. 12), über die durch äussere Hingungen nicht gestörte Zurückziehung der Seele in sich selber ¹⁷³⁾, über die ruhige Betrachtung der Dinge, ohne sie weder

168) c. 4.

169) c. 6. Nunc vero in tanta bonorum egestate minus fastidiosa fiat electio.

170) c. 7. aeq.

171) c. 8 sq. — c. 10 omnis vita servitium est.

172) c. 11.

173) c. 13 utique animus ab omnibus externis in se revocandus est.

zu belachen noch zu beweinen (c. 15), über Vermeidung der aus zu großer und anhaltender Anstrengung der Seele hervorgehenden Ermüdung. Auch Erholungen und mäßiger Genuß des Weins wird dem Weisen empfohlen (c. 17). Durchwirkt sind diese lose verbundenen Betrachtungen über Seelenruhe, gleichwie die übrigen Abhandlungen Senecas, mit reichlich herangezogenen Beispielen.

Ähnlich behandelt er in der an seinen Bruder Gallio gerichteten Schrift, die Frage nach dem Begriff der Glückseligkeit (*vita beata*). Er geht von den Grundbestimmungen der Stoa aus, will jedoch in der näheren Fassung derselben die Freiheit seines Urtheils sich vorbehalten, sich nicht irgend einem ihrer Häupter (*proceres*) blindlings anschließen. So geht denn auch er davon aus: von der Natur sich nicht zu entfernen, nach ihrem Gesetze und Beispiele sich zu bilden (*formari*), sei Weisheit; glücklich daher nur das Leben, welches seiner Natur folge¹⁷⁴), was ohne gesunden Geist und dessen fortdauernden Besitz nicht stattfinden könne; diesem folge fortdauernde Ruhe und Freiheit, gleichwie innere Freude und Eintracht (*animi concordia* c. 8). Weitere Begriffsbestimmungen, wie daß die Tugend um ihrer selber wegen, nicht um der ihr folgenden Lust willen gewählt werden müsse, und in jener allein die wahre Glückseligkeit und Freiheit sich finde, ergeben sich theils unmittelbar theils mittelbar aus diesen. Ebenso daß nur der frei und glücklich heißen könne, der kraft der Vernunft (*beneficio rationis*) weder begehre noch fürchte, und zu reinem Geiste (*pura mens*) werde. Auch die Knechtschaft unter der Herrschaft der Begierden versäumt Seneca nicht als Gegenbild der Glückseligkeit zu schildern. Freilich bedarf auch die Seele der Lust, aber nicht als Leiterin, sondern als Begleiterin des richtigen Willens¹⁷⁵), dessen Freiheit im Gehorsam gegen Gott besteht¹⁷⁶). Seneca mußte wohl einsehn, daß er auf die Weise von der strengen stoischen Observanz zur peripatetischen Lehre vom Mittelmäß übergleite, ja dem Epikur sich

174) De vita beata c. 3. 4. 5.

175) c. 8 rectae ac bonae voluntatis non dux sed comes voluptas sit.

176) c. 15 in regno nati sumus; deo parere libertas est.

annähere¹⁷⁷). Und wie hätte auch der Eigner großen Grundbesitzes, herrlicher Landgüter und der überreiche Kapitalist sich kynisch stoischer Bedürfnislosigkeit rühmen können? Er rechnet sich selber zu den nur noch im Fortschritt begriffenen, die einiger Nachsicht der Natur wohl bedürften; noch nicht befreit von den Ketten, führen sie, die schlaff gewordenen nach sich; noch nicht frei, mögen sie doch vergleichungsweise für frei gelten¹⁷⁸). So leitet er seine Selbstvertheidigung ein. Ihm genügt den besten nicht gleich, sondern nur besser als die schlechten zu sein; er will fortfahren die Lebensweise zu preisen, nicht die er selber führt, sondern von der er wisse, daß sie geführt werden müsse (c. 17 sqq.). Und allerdings wirken Philosophen schon, indem sie das Bild der Tugend und ihrer unbedingten Anforderungen mit sittlichem Geiste (*honestamente*) sich und Andern lebendig gegenwärtig erhalten¹⁷⁹), auch wenn sie im eignen Leben nur noch unvollkommen sie zu verwirklichen im Stande sind. Besser aber würde er sich selber und die Philosophie vertreten haben, wenn er, in weiterer Annäherung an Aristoteles tiefer in Untersuchungen über den sittlichen Werth und die sittlichen Verpflichtungen der Glücksgüter eingegangen wäre; seine Bemerkungen darüber, wie über die Schwierigkeit im wahren Sinne zu scheitern (c. 24), und die allgemeinen Sentenzen, daß wenn Reichthümer verloren gehn, sie Nichts als sich selber hinwegnehmen, oder daß der Weise die Reichthümer beherrsche, der Thor von ihnen beherrscht werde¹⁸⁰), — reichen nicht aus, und wie wohl wir allen

177) c. 13 *sancta Epicurum et recta praecipere et, si propius accessoria, tristia.*

178) c. 16 *sed ei qui ad virtutem tendit, etiamsi multum processit, opus est tamen aliqua fortunae indulgentia . . . laxam catenam trahit, nondum liber, iam tamen pro libero.*

179) c. 20 *non praestant philosophi quae loquuntur? multum tamen praestant quod loquuntur quod honesta mente concipiant.*

180) c. 22 *mihī divitiae si effluerint, nihil auferent nisi se ipsas . . . divitiae meae sunt, tu divitiarum es.* vgl. *Epist. I, 5 infirmi animi est pati non posse divitias. II, 0, 7 sqq. (20) 111 magnus ille qui in divitiis pauper est.*

Grund haben anzunehmen, der Völlerei und Wollust sei Seneka nicht verfallen gewesen, — daß er dem Besitz als Besitz einen nichts weniger als sittlichen Werth beigelegt habe, ist kaum zu bezweifeln, auch wenn die Erzählung von der Härte, mit der er die Britten zur Rückzahlung einer großen ihnen geliehenen Summe angehalten und dadurch den Ausbruch ihrer Empörung mit befördert habe, übertrieben sein mag.

Ganz auf dem stoischen Rothurnus bewegt sich das wiederum an Serenus gerichtete Büchelchen von der Unverletzlichkeit des Weisen. Er ist unverletzlich, nicht weil er nicht getroffen, sondern weil er nicht verletzt wird; er ist so undurchdringlich, (*solidus*), von so in sich gesammelter Kraft, daß er gegen allen Unbill (*iniuria*) gesichert bleibt¹⁸¹⁾ und alle Angriffe gegen ihn von ihm abgleiten¹⁸²⁾; wogegen die übrige Welt nicht nur vom Schmerz, sondern auch von der bloßen Vorstellung des Schmerzes verletzt wird. Das wird nun mit Unterscheidung des Unbills von Schmach, für jedes von beiden besonders durchgeführt. Wie könnte er von dem in dem Unrecht beabsichtigten Uebel getroffen werden, da für ihn nur die Schlechtigkeit (*turpitudine*) ein Uebel ist, er daher kein Uebel erdulden kann. Wie könnte Erniedrigung (*comminutio sui*), worauf es doch bei dem Unbill abgesehen ist, ihn, den auf sich selber schlechthin beruhenden, gottähnlichen, berühren¹⁸³⁾. Man sieht leicht, wie Dasselbe in Bezug auf alle Titel der dem Weisen zugemessenen göttlichen Vollkommenheiten sich bewähren und durch Beispiele, wenn nicht belegen, doch einigermaßen veranschaulichen ließ. Die Einwendung, daß ein solcher Weiser überhaupt nicht, oder doch nur in großen Zwischenräumen hervortrete (c. 7), wird von Seneka in ähnlicher Weise wie von der

181) De constantia sapientis c. 3.

182) c. 6 bona eius solidis et inexsuperabilibus munimentis praecincta sunt.

183) c. 8 non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quemadmodum divina nec iuvare desiderant nec laedi possunt; sapiens autem vicinus proximusque a diis consistet, excepta mortalitate, similis deo.

alten Stoa beseitigt. Ebenso wird dann gezeigt, wie Schmach und Schimpf (*contumelia*) den Weisen nicht berühre, wenngleich er sie, gleichwie andre Uebel, empfinde und wohl auch die Urheber derselben zur Strafe ziehe, jedoch nicht um sich zu rächen, sondern um jene zu bessern; das ihm eigenthümliche Gut ist die (auf sich selber beruhende) Sicherheit (*securitas*): wie die Gestirne einen der Welt entgegengesetzten Lauf nehmen, so schreitet er im Gegensatz gegen die Meinungen Aller einher. Seine Rache kann nur darin bestehen, den Urheber der Schmach, seiner Freude darüber zu berauben (c. 10—18).

Auf eignen Füßen steht Seneca mehr in der früher, bald nach dem Tode des Kaisers N. Caligula geschriebenen Abhandlung über die Kürze des Lebens. Eindringlich wird gezeigt, wie das Leben uns nicht kurz zugemessen, sondern durch eigne Schuld uns verkürzt werde¹⁸⁴), sei es daß man den nimmer zu befriedigenden Lüsten, Begierden und Zerstreuungen nachtrachte, oder in Vielgeschäftigkeit sich verliere, ohne je zu sich selber zu kommen und ohne zu bedenken, daß Dessen Leben das längste sei, in welchem, welches immer seine Dauer sei, man sich selber Muße gewährt, in sich gelebt hat¹⁸⁵), und eingedenk ist, daß jeder Aufschub (der Sammlung in sich selber) ein großer Verlust des Lebens sei; denn die Zeit, in welcher wir (für und in uns) wirken ist kurz, was wir wirken werden, ungewiß, sicher nur was wir gewirkt haben¹⁸⁶). Jedoch benutzt der die Muße nicht wer mit ängstlicher Genauigkeit

184) De brevitate vitae c. 1. (18) non accepimus brevem vitam sed fecimus, nec inopes eius sed prodigi sumus c. 2 apud maximum poetarum . . . exigua pars est vitae qua (nos) vivimus.

185) c. 2 non esse cum aliquo volebas, sed tecum esse non poteras c. 7 districtus animus nil altius recipit, sed omnia velut inculcata respuit. c. 7 vita eius (magni viri) longissima est, quia quantumcumque patuit, totum ipsi vacavit.

186) c. 9 maxima porro vitae factura dilatio est. c. 10 ex his quod agimus, (tempus) breve est, quod acturi sumus, dubium, quod egimus certum. Ep. XVI, 3, 11 (98) habere eripitur, habuisse numquam, vgl. 4, 4 sqq. (99).

nuzlosen Untersuchungen sich hingibt, oder in Schaulust sich umhertreibt, sei es auch aus Liebe zur Kunst. Der Muses genießen allein die der Weisheit nachtrachten, sie allein leben; indem sie alle Zeit auf jenes Eine richten, bereiten sie sich ein langes Leben¹⁸⁷⁾, nicht der Zeitdauer nach, sondern weil sie nicht nur ihr Leben wohl ausfüllen, sondern zugleich das Zeitalter (der Forschung) dem ihrigen hinzufügen¹⁸⁸⁾. Weit entfernt zu verkennen, welche Geistesnahrung auch die Beschäftigung mit den Schriften nicht bloß der Stoiker, sondern auch der andren Richtungen folgenden Philosophen, wie der Pythagoreer, Plato's, Aristoteles', und Theophrasts, ja auch Demokrits und des Epikurs enthalten, sagt Seneca doch im Sinne der Stoa jener Zeit, die Untersuchungen der Physik, zu denen er ermuntert, vorzugsweise von der sittlich religionsphilosophischen Seite¹⁸⁹⁾, ohne zu bedenken, daß diese in der Ablösung von der übrigen theoretischen Forschung, lebendige Wurzeln im menschlichen Geiste zu schlagen nicht vermöge.

In konkrete Verhältnisse des sittlichen Lebens geht mehr als die ihr verwandten, die an Kaiser Nero gerichtete Schrift über die Wilde ein. Möchte er als er die Schrift abfaßte, über die tief eingewurzelte Böseartigkeit seines Zöglings sich noch täuschen, — wollte er nicht von vorn herein auf den Erfolg seiner Mahnungen verzichten, so mußte er an irgendwie noch Hoffnung erregende Regungen desselben aufknüpfen¹⁹⁰⁾; und das darauf Bezügliche für

187) c. 14 soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant; soli vivunt. c. 15 longum illis vitam facit omnium temporum in unum conlatio.

188) c. 14.

189) Nicht bloß qui in aeruginosis lamellis consumit maiorem dierum partem c. 12, sondern auch qui literarum inutilium studiis detinentur (c. 13) — und dazu rechnet Seneca auch die geschichtlichen Untersuchungen — sind nicht otiosi; otiosus vielmehr nur c. 19 qui ad haec sacra accedat, sciturus, quae materia sit dis, quae voluptas, quae conditio, quae forma? quis animum tuum casus exspectet, ubi nos et a corporibus dimissos natura componat? quid sit quod huius mundi gravissima quaeque in medio sustineat, supra levia suspendat, in summum ignem ferat, sidera vicibus suis excitet?

190) De clementia I, 1—4.

Schmeichelei zu halten, ist man durchaus nicht berechtigt. Daß er sehr wohl wußte, welchem bösen Gange vorzugsweise entgegen zu wirken sei, zeigt der Gegenstand seiner Ermahnungen. Auch der Ausführung desselben kann man Geschick und guten Willen nicht absprechen. Seneca hält dem jungen Fürsten das Beispiel der Götter vor Augen, auf daß er, wie er wünsche daß die Götter gegen ihn gesinnt seien, so er gegen seine Bürger es sei¹⁹¹⁾; ermahnt ihn der Milde seines Vorfahren Augustus nachzueifern (c. 9 sq.); erinnert ihn daß auf der Milde nicht nur die Wohlfahrt der Bürger, sondern auch die Sicherheit der Herrscher beruhe; daß es dem Fürsten gezieme überall wohin er komme, Alles mit Milde zu erfüllen¹⁹²⁾. Die Schwierigkeit Menschen zu beherrschen stellt er ihm vor Augen¹⁹³⁾ und zugleich, daß die Sicherheit des Herrschers auf der gegenseitigen Sicherheit und der Liebe der Bürger beruhe; er soll, nicht gleich der Vienenkönigin ohne verlegende Waffen, von ihnen keinen Gebrauch im Zorn und zum Zorn reizend machen, immer eingedenk sein daß der Staat nicht ihm, sondern er dem Staate gehöre¹⁹⁴⁾. Strafe und Löhne freilich fordert das dem Regenten selber oder Andern angethane Unrecht, aber jenes ohne daß er zu der seiner unwürdigen Rache herabsteige und durchgängig die Milde walten lasse; Strafe durchgängig nur zur Besserung entweder des Uebelthäters oder der Uebrigen, oder um letzteren ein ungefährdetes Leben zu sichern, verhänge. (c. 20 sqq.) Gewarnt wird vor grausamen und zu häufigen Todesstrafen¹⁹⁵⁾. Mit den schwärzesten Farben stellt Seneca das Bild der Grausamkeit dem jungen

191) c. 7 ut se talem esse civibus quales sibi deos velit.

192) c. 16 haec clementia principem decet, ut quocumque venerit, mansuetiora omnia faciat.

193) c. 17 nullum animal morosius est, nullum maiore arte tractandum quam homo, nulli magis pareendum.

194) c. 19 securitas securitate mutua paciscenda est . . . unum est inexpugnabile munimentum amor civium.

195) c. 24 non minus principi turpia sunt multa supplicia quam medico multa funera.

Kaiser vor Augen, gewiß nicht unbekannt mit den wilden Trichen, die in demselben hervorzubrechen drohten (I, 23 sqq.); an abschreckenden Beispielen zur Veranschaulichung seines Bildes konnte es ihm nicht fehlen. Auch zu Anfang des zweiten Buches sucht Seneka die besseren Regungen, durch Belobung derselben zu wecken und stärken, und den Verdacht der Schmeichelei von sich abzuwehren¹⁹⁶). Was aber ist die Milde, fragt er dann, von welcher Beschaffenheit (*qualis sit*) und welche sind ihre Zwecke? Er begnügt sich mit der einfachen Definition, sie sei Neigung der Seele zur Lindigkeit in Strafen, oder auch in der Ermäßigung der verdienten Strafe; ihr äußerster Gegensatz, die Grausamkeit, Neigung der Seele zum Uebermaß der Strafe; in der Mitte von beiden die Strenge (II, 3. 4.) Die Milde aber soll nicht in schwächliches Mitleid (*misericordia*) mit dem Leidenden ausarten. Und da wird denn Vertheidigung der stoischen Säge eingeschoben, die dem Weisen, dessen unerschütterliche Seelenruhe nicht durch Traurigkeit getrübt werden dürfe, Mitleid und Verzeihung verbieten; er soll statt des Mitleids aus Pflicht dem gemeinsamen Wohl und der öffentlichen Wohlfahrt zu dienen, überall Hülfe zu leisten bereit sein; statt der Verzeihung (*venia*), d. h. dem Erlassen einer verdienten Strafe, soll er schonen, Rath ertheilen und bessern, an die Stelle der Verzeihung soll die an keine Gesetzesbestimmung (*formula*) gebundene, frei wählende, nach sittlicher Billigkeit urtheilende Milde treten, die obgleich, gleichwie die Verzeihung, die Strafe erlassend, doch vollständiger und sittlicher als jene sei (c. 5—7). Augenscheinlich ist dieses Buch nicht vollständig durchgeführt, mag die Abhandlung überhaupt dem Nero nicht übergeben und daher unvollständig geblieben, oder durch Schuld der Abschreiber verkürzt sein, oder mag der Verf. gefürchtet haben, in dem jungen Fürsten nicht angemessene philosophische Erörterungen sich zu verwickeln.

Gelegenheitsschriften sind ebenfalls die drei Trostbriefe des Seneka. Der erste während seiner Verbannung in Korsika an seine Mutter Helvia gerichtet, zeugt von zarter kindlicher Liebe. Er soll

196) II, 2 *maluerim veris offendere quam placere adulando.*

den Schmerz der Mutter über die Trennung vom Sohne und über dessen Verbannung im unwirthlichen Korsika besänftigen. Seneca versichert daher nicht unglücklich zu sein oder werden zu können, da jeder sich selber seine Glückseligkeit zu bereiten vermöge, worauf äußere Verhältnisse nur sehr geringen Einfluß hätten¹⁹⁷⁾; er spreche so, fügte er hinzu, nicht als halte er sich für einen Weisen und will eben darum nicht für den beglücktesten der Menschen gelten. Er habe sich jedoch in glücklichen Zeiten auf Wißgeschick vorbereitet, wie ja dieses den nicht niederdrücke, den das Glück nicht aufgeblüht habe. Und was ist denn Verbannung? fährt er fort: Veränderung des Orts, wie sie ja aus den verschiedensten Gründen unendlich Vielen von jeher beschieden war: — dies mit aller Weitläufigkeit, selbst mit Erinnerung an die ewigen Bewegungen der Gestirne und an die Gemeinschaft der menschlichen Seele mit ihnen¹⁹⁸⁾, auszuführen, kann der philosophische Rhetor sich nicht versagen. Auch Korsika hat vielen Wechsel durch Wanderungen erfahren (c. 7. 8.), und wohin wir gelangen mögen, die gemeinsame Natur und die eigne Tugend folgt uns überall. Selbst Korsika, wenngleich erfreuliche fruchttragende Bäume, schiffbare Flüsse, kostbare Steine und Metalle entbehrend und kaum fruchtbar genug seine Einwohner zu nähren, ist wohl geeignet, den Geist vom Irdischen abziehen¹⁹⁹⁾. Auch Entbehrungen und Dürftigkeit (und letztere scheint nicht sonderlich erheblich gewesen zu sein²⁰⁰⁾ können einem wohlgeordneten

197) Ad Helviam matrem de consolatione c. 5 unusquisque facere se beatum potest; leve momentum in adventitiis rebus est cet. — ib. neminem adversa fortuna comminuit, nisi quem secunda decipit. vgl. Ann. 207.

198) c. 6 i nunc et humanum animus ex iisdem, quibus divina constant, somnibus compositum moleste ferre transitum ac migrationem puta, cum dei natura adsidua et citatissima commutatione vel delectet se vel conservet.

199) c. 9 angustus animus est, quem terrena delectant; ad illa abducendus est, quae ubique aequae adparent. cet.

200) c. 10 sqq. — c. 11 animus est qui divites facit. — c. 12 quoniam eo temporum luxuria prolapsa est, ut maius viaticum exulum sit, quam olim patrimonium principum fuit.

Gemüthe nicht als Uebel erscheinen: eben so wenig der Schimpf. Zuletzt wendet er sich mit seinen Trostgründen an die Gefühle der Mutter, mahnt sie an ihre Standhaftigkeit und andre Tugenden, empfiehlt die von ihr spät begommene Beschäftigung mit den Wissenschaften (*liberalia studia* c. 17., erinnert an die ihr nachgebliebenen Freuden im Umgang mit ihren beiden übrigen Söhnen und mit andren Familiengliedern, namentlich mit ihrer Schwester: wodurch uns ein Einblick in liebevolle Familienverhältnisse eröffnet wird. Den Trostgründen beider Art kommen ihren Inhalt belebende und veranschaulichende Beispiele hinzu.

Wie ganz anders erscheint uns Seneca in dem im dritten Jahre seiner Verbannung geschriebenen Trostbriefe an den um den Tod eines Bruders trauernden Polybius, Freigelassenen und Günstlings des Kaisers Claudius. Den Verlust des Anfangs dürfen wir nicht sonderlich bedauern; der nüchternen, von der allgemeinen Vergänglichkeit in der Welt der Dinge ²⁰¹⁾, von der Verglebarkeit des Schmerzes, von der Nothwendigkeit an Traurigkeit sich zu gewöhnen ²⁰²⁾ hergenommenen Trostgründe sind uns hinlänglich viele erhalten; von dem schmeichlerisch dem vielvermögenden Freigelassenen und seinem kaiserlichen Herrn gesireuten Weichrauch ²⁰³⁾ leider nur zu Viel, mag auch der Eingang des Briefes dessen noch mehr enthalten haben. Seneca mahnt den Polybius an die Pflichten seiner hohen Stellung und an die Pflicht sich ihr und dem Kaiser ²⁰⁴⁾ zu erhalten, empfiehlt ihm, zuerst mit erusterem Stoffe sich zu beschäftigen, dann zu heiterem zurückzukehren, und zu erwägen daß der Verstorbene entweder, wie vor seiner Geburt, allen Uebeln des Le-

201) *Consolat. ad Polybium* c. 1 (20) *et ideo mihi videtur rerum natura, quod gravissimum fecerat, commune fecisse, ut crudelitatem fati consolaretur aequalitas.*

202) c. 4 (23) *laerimae nobis deerunt ante quam causae dolendi.*

203) c. 6 (26) *mitissimi Caesaris* vgl. c. 12 (31) 13 (32) 14 (33) c. 17 (36) *imperium eversum funditus principis piissimi recreat clementia.*

204) c. 6 (25) *magna servitus est magna fortuna.* vgl. c. 12 (31).

scheinbar also kann es unter Obhut der Götter der Tugend übel ergehen. Bleibt ja der Tugendhafte unerschütterlich und im Kampfe mit Allem was außer ihm ist, Sieger ²¹¹); er verlangt in diesem Kampfe sich zu versuchen; so daß er nur dem Scheine nach, nicht in Wahrheit unglücklich sein kann ²¹²). Die Uebel sind heilsam denen, welchen sie zufallen, ferner dem Allgemeinen (*universis*) und dem sie freiwillig auf sich nehmenden; endlich sind sie in der unabänderlichen Weltordnung gegründet (*falo evenire*) (c. 3). Der erste Punkt wird ausführlich durchgeführt und mit vielen Beispielen belegt (c. 3. 4); der zweite und dritte kurz erörtert, in Bezug auf den vierten wird die Weltordnung als von Gott eingeleitet und vorgesehen, dann aber als unabänderliche Abfolge von Ursache und Wirkung gefaßt und die Fürsorge derselben für die Guten darin ²¹³) nachgewiesen, daß sie dem Bereiche aller wahrhaften Uebel, den Verbrechen und unsittlichen Gedanken und Begierden entrückt, der Gottheit nicht dienstbar sind, sondern in der Ueberzeugung, daß Alles nach gewissem und ewigen Gesetze sich ergebe, ihr zustimmen ²¹⁴).

Auf die Abhandlung über die Muße (*de otio*) werden wir

cellante virtute: amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo cet. vgl. Epist. IX, 3, 10 sq. (74).

211) c. 2, 1 manet in statu (vir fortis) et quidquid evenit, in suum colorem trahit; est enim omnibus externis potentior cet. . . 4 mareet sine adversario virtus cet.

212) c. 3, 3 nihil, inquit (Demetrius noster), mihi videtur infelicius eo, cui nihil umquam evenit adversi. c. 4, hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet. vgl. c. 5.

213) c. 5, 7 fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit. causa pendet ex causa cet. 8. grande solatium est cum universo rapi. ib. ille ipso omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit. 9 non potest artifex mutare materiam: hoc passa est.

214) c. 6, 3 quare quaedam dura patiuntur? ut alios pati doceant; nati sunt in exemplar (viri boni). . . 9 bona vestra intror-

bereitet von ihnen getroffen zu werden ²⁰⁷). Auch anderweitige männliche und weibliche Beispiele kraftvoller Ueberwindung des Schmerzes werden der betrübten Mutter vorgeführt und mit Erinnerung an die unabänderliche, von Einwirkung der fünf Wandelsterne abhängige Abfolge im Weltenlaufe ²⁰⁸), die herberhen Leiden und Bügungen des Lebens geltend gemacht, denen oft ein rechtzeitiger Tod uns entziehe ²⁰⁹). Dem weiblichen Gemüthe wird am Schlusse des Briefes die Aussicht auf Wiedersehn der geliebten Abgestorbenen und auf ein schöneres Jenseits eröffnet (c. 25 sq.) Ohne Zweifel hat Seneca Trostschriften der früheren Jahrhunderte vor Augen gehabt, führt sie jedoch nicht an.

Mehr philosophische Tiefe und mehr Aufschwung erwartet man in dem nach Kaligulas Tode verfaßten Buche von der Vorsehung zu finden, und wird sich doch getäuscht finden. Es beschränkt sich auf Erörterung der Frage, warum tugendhafte Männer so viel Uebel zu erdulden hätten? Die Gründe für die Ueberzeugung von der göttlichen Weltregierung und Vorsehung werden nur kurz berührt, und ob Seneca sie in verlorenen Büchern ausführlicher durchgeführt habe, ist zweifelhaft. Wie könnte, beginnt er die Beantwortung der Frage, unter tugendhaften Männern und den Völkern nicht Freundschaft und Verwandtschaft stattfinden ²¹⁰)? Nur

207) c. 6 sqq. — c. 9 Unde ergo tanta nobis pertinacia in deploratione nostri, si id non sit naturae iussu? quod nihil nobis mali, antequam eveniat, proponimus, cet. Epist. IX, 5, 34 (76) praecogitati mali mollis lotus venit. vgl. XIV, 3, 4 (91) II, 6, 11 (18) praecoccupare tela fortunae. vgl. III, 3, 2 (24). XVIII, 4, 4 (107). Sed auch wiederum Ep. XVI, 3, 8 (98) plus dolet quam necesse est, qui ante dolet quam necesse est.

208) c. 12 sqq. — c. 18 ex horum (quinque siderum) levissimis motibus fortunae populorum dependent et maxima ac minima profunde formantur, prout aequum iniquumve sidus incescit.

209) c. 19 sqq. — c. 20 contra iniurias vitae beneficium mortis habemus. c. 21 in tanta inconstantia turbague rerum nihil nisi quod praeterit, certum est. vgl. Ann. 186.

210) Providentia c. 1 inter bonos viros ac deos amicitia est con-

scheinbar also kann es unter Obhut der Götter der Tugend übel ergehen. Bleibt ja der Tugendhafte unerschütterlich und im Kampfe mit Allem was außer ihm ist, Sieger ²¹¹); er verlangt in diesem Kampfe sich zu versuchen; so daß er nur dem Scheine nach, nicht in Wahrheit unglücklich sein kann ²¹²). Die Uebel sind heilsam denen, welchen sie zufallen, ferner dem Allgemeinen (*universis*) und dem sie freiwillig auf sich nehmenden; endlich sind sie in der unabänderlichen Weltordnung gegründet (*falo evenire*) (c. 3). Der erste Punkt wird ausführlich durchgeführt und mit vielen Beispielen belegt (c. 3. 4); der zweite und dritte kurz erörtert, in Bezug auf den vierten wird die Weltordnung als von Gott eingeleitet und vorgesehen, dann aber als unabänderliche Abfolge von Ursache und Wirkung gefaßt und die Fürsorge derselben für die Guten darin ²¹³) nachgewiesen, daß sie dem Bereiche aller wahrhaften Uebel, den Verbrechen und unsittlichen Gedanken und Begierden entrückt, der Gottheit nicht dienstbar sind, sondern in der Ueberzeugung, daß Alles nach gewissem und ewigen Gesetze sich ergebe, ihr zustimmen ²¹⁴).

Auf die Abhandlung über die Muße (*de otio*) werden wir

oiliante virtute: amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo eet. vgl. Epist. IX, 3, 10 sq. (74).

211) c. 2, 1 manet in statu (vir fortis) et quidquid evenit, in suum colorem trahit; est enim omnibus externis potentior eet. . . 4 mareet sine adversario virtus eet.

212) c. 3, 3 nihil, inquit (Demetrius noster), mihi videtur infelicitus eo, cui nihil unquam evenit adversi. c. 4, hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exereet. vgl. c. 5.

213) c. 5, 7 fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit. causa pendet ex causa eet. 8. grande solatium est cum universo rapi. ib. illo ipso omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit. 9 non potest artifex mutare materiam: hoc passa est.

214) c. 6, 3 quare quaedam dura patiuntur? ut alios pati doceant; nati sunt in exemplar (viri boni). . . 9 bona vestra intror-

noch Gelegenheit haben zurückzukommen. Sie stellt, so weit sie uns erhalten, die geschäftliche und wissenschaftliche Thätigkeit einander gegenüber.

Mit Recht haben unter den Schriften des Seneca dessen Briefe am meisten angezogen. Der Greis, in dem Bewußtsein noch nicht das Ziel der Weisheit erreicht zu haben, aber in aufrichtigem Streben danach begriffen zu sein, fühlt sich gedrungen, die auf jenes Ziel gerichteten Gedanken und Bestrebungen zu eigenem und seines jüngeren Freundes Lucilius Frommen, zugleich lehrend und lernend²¹⁴), je nach den sich dazu darbietenden Veranlassungen in Briefform niederzuschreiben. Er gesteht seine eigne Schwäche und ist überzeugt daß Anfang der Besserung die Anerkennung der vorher noch verborgenen Fehler sei²¹⁵). Dazu aber bedarf es der möglichsten Einsicht in sich selber²¹⁶), des Umgangs mit solchen, die uns bessern können und der Muße, welche eben so wenig mit unisteter und unersättlicher Lese- oder Reiselust, wie mit Vielgeschäftigkeit im Dienste des Ehrgeizes bestehen kann²¹⁷). Wie aber

introsus obversa sunt ... non egere felicitate, felicitas vestra est ... vos supra patientiam (estis) — c. 5 nec servio deo, sed assentior. (Dometr.)

215) Ep. I. 6, 4 (6) ego vero omnia (ista) in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam. III, 6, 1 (27) tamquam in eodem vultudinario laceam, de communi tecum malo loquar. I, 6, 1 et hoc ipsum argumentum est in melius translatis animi quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt.

216) I, 7, 8 recede in te ipsum quantum potes; cum his versare, qui te meliorem facturi sunt. IX, 5, 27 (76) nunquam autem vera tibi opinio talis videbitur, nisi animum adleves et te ipse interrogas. XI, 1, 10 (80) intus te ipse considera. I, 2, 1 primum argumentum compositae mentis existimo, posse consistere et secum morari. XII, 1, 2 (88) diem meum recognoscam; hoc nos pessimos fecit, quod nemo vitam suam respicit. vgl. Ann. 164.

217) Epist. I, 2, 2 vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile. ib. aequam est qui ubique est. — VII, 6, 1 (68) absconde te in otio, sed et ipsum etiam absconde. — ib. 6 cum necessaris, non est hoc agendum,

sollen wir mit erlangter Selbsterkenntniß unsrer Fehler und Gebrechen, zur Beseitigung derselben gelangen? Wir sollen uns von der eiteln Furcht vor Tod, Armuth u. s. w. befreien, sollen uns überzeugen, daß das Uebel nicht außer sondern in uns sich findet ²¹⁸); einsehen daß Wollust, Ehre und Ruhm, d. h. Befriedigung unsrer stets wachsenden Begierden nimmer zu dauerndem Wohlfühlen führen ²¹⁹); und so verhält sich mit Allem was vom Wechsel der Verhältnisse und vom nothwendigen Zueinandergreifen von Ursache und Wirkung im Weltlaufe abhängig ist ²²⁰). In uns selber finden wir das ewig sich selber gleichbleibende, weder wachsende noch abnehmende Gut ²²¹); das Gute allein gewährt volle und ewig dauernde

ut de te homines loquantur, sed ut ipse loquaris tecum. 8 quid in otio facio? ulcus meum curo. vgl. I, 10, 1 audeo te tibi credere.

218) XI, 1, 5 (80) libera te primum metu mortis . . deinde metu paupertatis. V, 10, 4 (50) non est extrinsecus malum nostrum; intra nos est, in visceribus ipsis sedet, et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus.

219) XII, 1, 9 sqq. (83) Warnung gegen ebrietas, mit Zurückweisung der stoischen Argumentation: vergl. XV, 3, 16 (95); gegen luxuria, V, 11, 13 (51) XII, 2 (87) — Empfehlung der frugalitas XX, 2 (119) ib. 6 (123) VI, 7, 14 sqq. (59) V, 11, 13 (51) numquam satis cum vitis litigavimus . . nam illis quoque nec finis est nec modus. II, 7, 6 (19) qualem dicimus seriem esse causarum, ex quibus necitur satum, talem esse cupiditatum. — I, 4, 4 nulli potest segura vita contingere, qui de producenda nimis cogitat.

220) IX, 3, 6 (74) qui alia bona iudicat, in fortunae venit potestatem, alieni arbitrii fit. XVI, 3, 1 (98) numquam credideris felicem quemquam ex felicitate suspensum. ib. 6 calamitosus est animus futuri anxius. IV, 10, 3 (39) felix . . ponet se extra ius ditionemque fortunae. vgl. Ann. 173.

221) IV, 12, 6 (41) quis est ergo hic animus (qui origini suae haeret)? qui nullo bono nisi suo nitet. IV, 3, 5 (32) (vera bona) simul intellecta sunt, possidentur, VII, 4, 35 (66) omne illi bonum in animo est. VI, 4, 5 (56) animum cogo sibi intentum esse nec advocari ad externa. — VII, 4, 7 (66) decreascere summum bonum non potest. 9 honestum quoque nullam accessionem recipit . . crescere posse

Befriedigung²²²), ist unabhängig von allen Bedürfnissen des Lebens²²³), besteht allein nicht aus verschiedenartigen Tugenden, läßt keinen Mißbrauch zu²²⁴), erhebt uns über den Bereich der Nothwendigkeit zur Freiheit²²⁵). Es ist der alleinige Grund und Halt des glückseligen Lebens: alle Handlungen des ganzen Lebens werden durch Erwägung des Guten und Bösen bestimmt²²⁶). In der aus dem Guten stammenden Seelenruhe entspringt sich

imperfectae rei signum est. Si quicquid vera ratio commendat solidum et aeternum est. vgl. XIV, 4, 24 (92).

222) VII, 4, 17 (86) honestum omne securum est — VI, 4, 6 (86) illa tranquillitas vera est, in quam bona mens explicatur. IV, 2, 3 (31) unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est. vgl. III, 2, 1 sqq. (28) XII, 3, 1 (86) virtus ad explendam beatam vitam sola satis efficax.

223) III, 2, 2 (28) ad summa pervenit, qui scit quo gaudeat, qui felicitatem suam in aliena potestate non posuit. 3 nolo tibi unquam deesse laetitiam, volo illam tibi domi nasci. XIV, 4, 3 (92) quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. vgl. Num. 167.

224) IV, 2, 5 (31) quid votis opus est? fac te ipse felicem. vgl. Num. 199 sq. XIV, 2, 34 (90) felicissimum esse, cui felicitate non opus est. XIV, 4, 25 (92) quid est in virtute praecipuum? futuro non indigere. Ib. 4 et quid stultius turpiusve quam bonum rationalis animi ex irrationalibusnectere? — XVII, 2, 7 (103) nullum bonum putamus esse, quod ex distantibus constat. — XX, 3, 3 (120) nihil nobis bonum videri, quo quis et male uti potest.

225) XI, 3, 17 (82) nihil facit virtus quia necesse est. VII, 4, 16 (66) nihil honestum est, quod ab invito, quod coactum sit; omne honestum voluntarium est. V, 11, 9 (51) libertas . . nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere. IV, 3, 4 (37) sapientia . . sola libertas est. VI, 2, 7 (54) nihil invitum facit sapiens; necessitatem effugit, quia vult quod coactura est. I, 8, 7 (8) philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas (Epiur.) V, 6, 17 (47) nulla servitus turpior est quam voluntaria.

226) IX, 5, 18 (76) omnes actiones totius vitae honestae ac terribles respectu temperantur: ad haec faciendi et non faciendi ratio dicitur. VIII, 2, 20 (71) haec (regula) de omnibus rebus iudicat, de hac nulla.

der gute Geist, die wahre Freudigkeit, die über Alles erhabene, vertrauende und rüstige Seele, die auf sich selber bedacht, nicht durch das Äußere erregt wird, lediglich auf das ihm eigenthümliche Gut sich stützend, eingedenk ihrer göttlichen Abkunft; in ihr ist der uns einwohnende heilige Geist ²²⁷). Nach oben zieht sie ihr Ursprung, wenn sie den Finsternissen entrückt ist. Aus sich selber wächst die Seele, nährt und läßt sich selber; wenn rein und heilig, ist sie der Sitz des höchsten Gutes, und große Freudigkeit gewährt die Betrachtung eines von allen Flecken reinen Geistes ²²⁸). Dieses Göttliche im Menschen bezeichnet Seneca auch wohl als den ihn erziehenden Gott, oder als unseren König, oder als das Gewissen ²²⁹). Ja, die altstoische Lehre von der Göttergleichheit des Weisen, oder gar von der darin nachweislichen Ueberlegenheit des Weisen über die Götter, daß er sich selber bereite, was jenen die Natur verleihe, — klingt bei ihm durch ²³⁰). Doch vermag er auf dieser

227) III, 2, 3 (23) *animus esse debet alacer et fidens et super omnia erectus*. II, 4, 5 (16) *deo libenter pareamus, fortunae contumaciter*. XIV, 4, 30 (92) *hic deos aequat; illo tendit originis suae memor*. — XIII, 2, 21 (87) *quis sit summi boni locus quaeris? animus; hic, nisi purus ac sanetus est, deum non capit*. XX, 3, 14 (120) . . *mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit cetera*.

228) X, 3, 12 (79) *tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris, in quibus volutatur, non tenui visu clara prospexerit, sed totum diem admiserit et coelo redditus suo fuerit, cum receperit locum, quem occupavit sorte nascendi; sursum illum vocant initia sua*. — XI, 1, 3 (80) *animus ex se crescit, se ipse alit, se exerceat*. — I, 4, 1 *alia tamen illa voluptas est, quae percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe purae et splendidae*.

229) XIX, 1, 1 (110) *unicuique nostrum paedagogum dari deum*. XIX, 5, 23 (114) *rex noster est animus*. XX, 5, 14 (122) *gravis malae conscientiae lux est*.

230) V, 8, 11 (48) *hoc enim est, quod philosophia mihi promittit, ut parem deo faciat*. IV, 2, 8 (31) *quod si occupas (summum bonum), incipis deorum socius esse, non supplex*. 9 *par deo surges*. VI, 1, 11 (53) *est aliquid, quo sapiens antecedit deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens*. vgl. IX, 5, 25 (76) und *Am.* 18²

schwindelnden Höhe sich nicht zu halten, macht das heilige Geist als Betrachter und Wächter näher gehen und tiefen Abklungen in uns sich finde, der Mensch nicht, geteilt, Welt sei und daß der Gute mit höchster Frömmigkeit die Güter annehmen. Das höchste Gut, heißt es, ist sich nach dem Willen der Natur bestimmen, und die Lehre, seiner Natur gemäß zu leben, d. h. nach der Natur des vernünftigen Wesens, und wie leicht es sei den Bedürfnissen der Natur zu genügen, — wird von Seneca, gleichwie von den übrigen Stoikern, häufig genug eingeschärft. Eben darum dürfen wir die Seele nicht von der göttlichen Betrachtung in das Gebiet des Schmutzigen und Niederen herabziehen; sich selbst beherrschen ist die größte Herrschaft.²³¹ Und darin eben besteht die Freiheit, die uns der Herrschaft der unabänderlichen Naturgesetze entzieht; nicht als wenn der Erfolg unsrer Handlungen ihm nicht unterläge; an ihm wird aber auch der Werth unsrer Handlungen oder Vollungen nicht gemessen; kein größerer Lohn folgt der Gerechtigkeit als der, gerecht zu sein, gleichwie die erste und höchste Strafe der Sünde die Sünde selbst ist, und die Richtigkeit der Handlung wird lediglich durch den richtigen Willen bestimmt²³²). Die Seele ist (in sich) frei; der Weise thut Nichts

231) IV, 12, 2 (41) sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos . . . bonus vero vir sine deo nemo est XII, 1, 1 (83) sic cogitandum, tamquam aliquis in pectus intimum inspicere possit: et potest . . . nihil deo clusum est. I, 10, 5 sic vive cum hominibus tamquam deus videat; sic loquere cum deo, tamquam homines audiant. — IX, 5, 23 (76) virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse.

232) VII, 4, 39 (66) quod est summum hominis bonum? ex naturae voluntate se gerere. IV, 12, 9 (41) quid est autem quod ab illo ratio haec exigit? rem facillimam, secundum naturam suam vivere. V, 8, 9 (48) dico, quid natura necessarium fecerit, quid supervacuum, quam faciles leges posuerit eet. vgl. VI, 8, 8 (60) XIV, 4, 11 sqq (92). — XIX, 1, 9 (110) ab hac divina contemplatione abductum animum in sordida et humilia pertraximus eet. — XIX, 4, 30 (113) imperare sibi maximum imperium est.

233) XIX, 4, 31 (113) non est quod speres, quod sis iustus

wider Willen, ist der Nothwendigkeit entflohn, weil er will wozu jene ihn zwingen würde. Ein großer Theil des gut seins besteht schon im gut werden wollen. Der Weise sieht nur auf die Absicht, nicht den Erfolg, und keine Knechtschaft ist schimpflicher als die freiwillige ²³¹).

Worin aber besteht die von den Banden der Naturnothwendigkeit erlösende Freiheit? Von einer die ewige Naturordnung durchbrechenden Freiheit kann nicht die Rede sein; Gott selber, der Urheber derselben, hat sich daran gebunden. Was heißt also, Gott ohne Murren begleiten, ihm zustimmen, nicht gehorchen ²³²)? Ist die Zustimmung zur Gottheit etwa die Folge der Einsicht in den ursprünglichen Weltplan? Dahin erhebt oder verirrt sich nicht mehr die stoische Spekulation dieser Zeit. Eben so wenig beschränkt sich aber die Freiheit des Weisen auf passive Ergebung in den unabänderlichen Weltenlauf. Der Determinismus der Stoa läßt der Freiheit immer noch Raum zum thätigen Eingreifen, zwar nicht in die Weltordnung überhaupt, wohl aber in die innere Gesinnung; sie vermag die unbedingten Anforderungen der Vernunft zur Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben und durch sie

rei praemium: maius iniustae est (al. malus quam iustum esse). — XV, 3, 57 (95) actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas — XVI, 2, 14 (97) prima illa et maxima peccantium est poena, peccasse. vgl. de Benefic. eb. S. 544 f.

234) VII, 3, 21 (65) in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. VI, 2, 7 (54) nihil invitus facit sapiens: necessitatem effugit, quia vult quod coactura est. IV, 8, 4 sapientia . . sola libertas est . . non incidet rebus. Neminem mihi dabis, qui sciat quomodo quod vult, coeperit velle; non consilio adductus sed impetu inpaetus est. . . turpe est non ire, sed ferri et subito in medio turbine rerum stupentem quaerere: huc ego quem ad modum veni? — IV, 5, 3 (34) pars magna bonitatis est velle fieri bonum. — II, 2, 16 (14) consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat. — V, 6, 17 (47) nulla servitus turpior quam voluntaria.

235) XVIII, 4, 9 (107) optimum est . . deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari. XV, 1, 2 (96) non pareo deo, sed assentior.

den Mechanismus der sinnlichen Triebe zu überwinden. Der erste Schritt dazu ist die Richtigkeit des Willens; aus ihr geht die richtige Handlung hervor; die Richtigkeit des Willens wiederum aus der Richtigkeit der Gesinnung, und diese, wie freilich nur angedeutet wird, aus dem zum Durchbruch gelangten Sinne für Wahrheit. Das Zeichen der Richtigkeit des Willens aber ist, daß er immer Dasselbe; d. h. das Wahre will²³⁶); ist ja auch die Vernunft eine einzige und einfach, gleichwie die Natur des Göttlichen eine einzige, und die Wahrheit eine Kraft, eine Gestalt ist²³⁷). Aber mag auch die Sinnesänderung und die Richtung des Willens auf das Wahre mit einem Schlage eintreten, — zu darin zu beharren, bedarf es fortwährenden Kampfes. Jedoch schon das Heilmittel erfreuet, während es heilt; und dieses Heilmittel gewährt die Philosophie²³⁸). Seneca kann nicht aufhören sie zu preisen und zu ihr zu ermuntern. Sie soll antworten vom richtigen Willen zur richtigen Vernunft fortzuschreiten²³⁹). Die rich-

236) VIII, 2, 36 (72) magna pars est profectus velle proficere. XV, 3, 57 (95) actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio: rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas: habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitae leges perasperit . . . nisi res ad verum redegerit. 58 si vis eadem semper velle, vera oportet velle: ad verum sine decretis non pervenitur. 16 idem esse dicebat Socrates veritatem et virtutem. XVIII, 6, 16 (109) dulcissimum et honestissimum idem velle atque idem nolle. II, 8, 5 (20) sapientia, semper idem velle atque idem nolle.

237) VII, 4, 11 (66) una enim est ratio recta simplexque . . . divinorum una natura est. 31 quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est XVIII, 2, 13 (102) veritatis una vis una facies est.

238) XVI, 1, 5 (96) vivere militare est. V, 10, 9 (50) non est acriba medicina; protinus enim delectat, dum sanat . . . philosophia pariter et salutaris et dulcis est.

239) IV, 12, 1 (41) ire ad bonam mentem. II, 4, 1 (16) perseverandum est et adsiduo studio (philosophiae) robur addendum, donec bona mens sit, quod bona voluntas est. II, 8, 1 (20) rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas est. V, 8, 7 (48) vis scire, quid philosophia promittat generi humano? consilium.

tige Vernunft ist Nachahmung der Natur, und höchstes Gut des Menschen, der Natur gemäß sich zu verhalten. Was aber gut oder böse, d. h. der Natur gemäß sei oder nicht, kann nur die Vernunft, nicht der Sinn entscheiden; und nicht nach Meinung, sondern nach der Natur muß der Werth der Dinge geschätzt werden²⁴⁰).

So wendet denn auch Seneca sich zur Lehre der Naturgemäßheit. Er verkennet nicht daß der Trieb zur Lebenserhaltung ein natürlicher sei; aber zugleich, daß es naturgemäß, die Seele unter allen Widerwärtigkeiten unermüdblich zu bewahren und daß alle Sünden der Natur widerstreiten²⁴¹). Ebenso, daß keine Tugend die Empfindung der Leiden abzutödten vermöge, und daß der Zustimmung der Vernunft eine von sinnlicher Erregung ausgegangene Strebung vorangehe²⁴²). So mußte denn auch er an Ausgleichung des scheinbaren Gegensatzes zwischen angemessenen und sittlichen Handlungen, zwischen natürlichen und sittlichen Gütern sich versuchen. Posidonius hatte durch Beseitigung des chrysippischen Monismus, d. h. durch Nachweisung sinnlicher, aus der Vernunft nicht abzuleitender Triebe des menschlichen Seelenwesens, der folgenden Stoa den Weg gebahnt, und Seneca geht von diesem Dualismus desselben als zugestanden aus, ohne denselben von neuem nachzuweisen²⁴³). Es kann ihm nicht zweifelhaft sein, daß das

240) VII, 4, 39 (66) quid est ergo ratio? naturae imitatio. quod est summum hominis bonum? ex naturae voluntate se gerere. 35 de bonis ac malis sensus non iudicat; quid utile sit, quid inutile, ignorat. vgl. 31. ib. 6 animus intuens vera peritus fugiendorum ac petendorum. non ex opinione, sed ex natura praetia rebus imponens. II, 1, 4 (13) saepius opinione quam re laboramus.

241) XI, 3, 15 (82) sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque adspersio dissolutionis. VII, 4, 38 (66) sed inter ista servare animum infatigabilem secundum naturam est. LXX, 5, 5 (122) omnia vitia contra naturam pugnant.

242) XII, 3, 29 (85) sensum enim hominis nulla exult virtus. — XIX, 4, 18 (113) omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum.

243) XIV, 4, 8 (92) irrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, impotentem, positam in affectibus,

Gute ausschließlich in der Vernunft; nicht in der Sinnlichkeit sich finden könne, und ausführlich widerlegt er die von dem angeblich allen Thieren eigenthümlichen Instriebe hergenommene Beweisführung für die epikurische Lustlehre ²⁴⁴). Ebenso mußte er der epikurischen Behauptung entschieden entgegentreten; Nichts sei von Natur gerecht und nur die Furcht vor der Strafe nötige uns gerecht zu handeln ²⁴⁵). Wie konnte aber Seneca bei Verwerfung der Grund- und Angeltbegriffe der epikurischen Ethik sich veranlaßt sehn, durch Aussprüche derselben seine eignen Lehren zu befürworten? Die Annahme, er habe die Vorliebe seines Freundes ²⁴⁶) schonen oder vielmehr durch Benutzung derselben ihn zur wahren Lehre überführen wollen, reicht nicht aus, zumal erst in den letzten Briefen die wesentlichsten Punkte der Uebereinkunft beider Richtungen ins Licht gestellt werden. Vielmehr zeigt sich daß er sich und seinen Freund zunächst und vorzüglich zur Unabhängigkeit von Lust- und Unlustempfindungen zu erziehen beabsichtigte. Daß mit ihren fortwährenden und einander bekämpfenden Sollicitationen ein in sich befriedigtes, glückseliges Leben nicht bestehen könne, hatte ja auch Epikur eingesehen und daher zu der Fiktion eines seiner sensuellen Wissenschaftslehre durchaus widersprechenden höheren Seelenlebens Zuflucht genommen. Deß bedurfte nun freilich die Stoa nicht; die Lehre von dem allwaltenden, wenn auch mit dem Stoffe

alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiolem ac digniorem viro reliquerunt, hanc necessariam beatæ vitæ putaverunt, enervem et abiectam oet.

244) XX, 7, 1 (124) quaeritur, utrum sensu comprehendatur an intellecta bonum . . . quicumque voluptatem in summo ponunt, sensibile iudicant bonum, nos contra intelligibile. 14 hoc enim demum perfectum est, quod secundum universam naturam perfectum; universa autem natura rationalis est.

245) XVI, 2, 15 (97) illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit, nihil iustum esse natura, et crimina vitanda esse, quia vitari motus non posse.

246) III, 2, 9 (23) possum vocem tibi Epicuri tui reddere. IV, 4, 2 (38) nolo illas (voces) Epicuri existimes esse: publicae sunt et maxime nostrae.

verflochtenen Geiste, konnte mit der Annahme eines solchen von dem Wechsel der sinnlichen Erregungen unabhängigen Seelenzustandes schon eher bestehen. Man durfte nicht mehr zu einem zugleich durch Genuß und Abstreifung der damit verbundenen, denselben störenden Etachel der sich steigenden Begierden, zu erzeugenden Zustände innerer passiver Befriedigung seine Zuflucht nehmen; das Bewußtsein den unbedingten Anforderungen der Vernunft zu genügen trat an die Stelle desselben; und den daraus hervorgehenden beseligenden Seelenfrieden ist daher Seneca bemüht zur Anerkennung zu bringen. Das höchste oder wahre Gut ist das einzige Unsterbliche in den sterblichen Geschöpfen, werde es als Weisheit oder Tugend bezeichnet²⁴⁷). Wir haben gesehen, wie es dem sittlich Guten gleichgesetzt, auf dieses die wahre Glückseligkeit, Sicherheit und ewige Ruhe zurückgeführt, es als Sitz der wahren Freiheit, sein Besitz als das gottverwandte Eigenthum des reinen, heiligen Geistes, als der von diesem rein durch sich selber zu erwerbende Besitz beschrieben wird. Soll nun aber der Geist sich aus sich selber entwickeln, so fragt sich, wie und wozu? soll er sein Bewußtsein zum göttlichen Weltbewußtsein erweitern, d. h. zur Einsicht in den ursprünglichen göttlichen Weltplan? oder soll er sich begnügen, zum lautern Organ der Anforderungen des Gewissens oder göttlichen Dämons sich zu gestalten, welches dieselben rein um ihrer selber willen, unabhängig von allen sinnlichen Motiven verwirkliche? Für ersteres scheint der Ausdruck zu zeugen: der Gottheit gehorche ich nicht, sondern stimme ihr zu²⁴⁸), und die Mahnung, sich zur Anschauung des Ewigen, namentlich im Laufe der Gestirne, zu erheben. Doch hält Seneca zu fest am sinnlichen Ursprung aller unsrer Erkenntnisse und ist trotz der Ueberzeugung von der Gottähnlichkeit der Seele, von der Schwäche der menschlichen Natur zu sehr durchdrungen, um jenen alt stoischen, in der

247) XVI, 3, 9 (98) *illud verum bonum non moritur, certum est sempiternumque, sapientia et virtus: hoc unum contingit immortale mortalibus.* vgl. Ann. 221 sq.

248) XVI, 1, 2 (96) *non pareo deo, sed assentior; ex animo illam, non quia necesse est, sequor.* vgl. Ann. 213.

Lust schwebenden Standpunkt erneuern zu können. Ging er daher zurück auf die sokratische Lehre vom unmittelbaren sittlichen Bewußtsein, so hätte es ihm freilich nahe gelegen in Untersuchungen über die Quellen des Bösen in uns, d. h. der Verdunkelung und Verfehrung jenes uns eingeborenen sittlichen Bewußtseins einzugehen. Er begnügte sich auf falsche Vorstellungen (*opinionēs*) und auf die aus der Sinnlichkeit des Menschen abzuleitenden Affecte zurückzugehen; daß diese nicht aus der Vernunft als solcher sich ableiten ließen, hielt er mit der übrigen neueren Stoa, seit Posidonius die entgegengesetzte Annahme des Chrysippus widerlegt hatte, fest (243). Aber wie oft und ausführlich er auch auf die Lehre von den Affecten zurückkam, eine irgendwie erhebliche neue Seite wußte er ihr nicht abzugewinnen. Er begnügte sich, sie als plötzlich eintretende, beschleunigte, nicht auf richtige Urtheile zurückzuführende Bewegungen der Seele, d. h. des demselben angehörigen Sinnewesens, zu bezeichnen, woraus wenn sie häufig eintreten und vernachlässigt würden, die eigentlichen Seelenkrankheiten, die Sünden, sich entwickelten ²⁴⁹). Ausführlich bestreitet er dann, nach Vorgang der älteren Stoa, die Annahme, sie müßten ermäßigt, nicht ausgerottet werden, und will nicht gelten lassen, daß sie, auf ihr richtiges Maß zurückgeführt, zu Hebeln des Guten werden könnten; machen sie ja, hebt er hervor, dem Außer uns, außer unsrem vernünftigen Ich Gelegenen, unsrer sinnlichen Natur, uns dienstbar ²⁵⁰). An ihre Stelle soll das Wollen, der vernünftige Wille treten. Doch läßt er sittliche Affecte, d. h. wohl solche,

249) IX, 4, 12 (75) *adfectus sunt motus animi improbabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum cet.*

250) XII, 3, 4 (85) *non hi (Peripatetici) tollunt affectus, sed temperant. 6 si das aliquos affectus sapienti, impar illis erit ratio et veluti torrente quodam auferetur cet. 8. deinde nihil interest, quam magnus sit affectus: quantuscunque est, parere nescit, consilium non accipit. 11 non erunt in nostra potestate. quare? quia extra nos sunt, quibus iritantur. XIX, 7, 2 (116) non obstnebis ut desinat, si inopere permiseris, XIII, 2, 41 (87) salius est suadere et expugnare affectus, non circumscribere — de Ira, Num. 143 ff.*

in denen die affektartigen Bewegungen zu sittlichen Willensrichtungen übergehen, einigermaßen gelten²⁵¹): — eine nicht weiter durchgeführte Annäherung an die Lehre von den guten Affekten (*εὐπαθείαι*).

Sollen die Affekte ausgeübt werden so weit sie nicht in Wollungen der Vernunft, sondern in Trieben der sinnlichen Natur ihren Grund haben, so hat auch Nichts unbedingten Werth was nicht der Vernunftthätigkeit förderlich ist und eben darum immer nützt, nimmer schadet; das aber ist die Weisheit als Beschaffenheit des vollkommenen Geistes²⁵²), oder die Tugend, der durch Alles hindurchgehende Gleichmuth und die mit sich stets einstimmige, die Anforderungen der Vernunft erfüllende Haltung des Lebens. In der vollkommenen Vernunft, als dem unterscheidenden Merkmale des Menschen, kann daher auch ausschließlich das höchste Gut und die Glückseligkeit sich finden²⁵³). Ausführlich vertheidigt Seneca die darauf bezüglichen Schlussfolgerungen der Stoa gegen die schwachen Einreden der Peripatetiker, wie sie damals gäng und gäbe gewesen zu sein scheinen²⁵⁴). Ebenso hielt er gegen die Di-

251) XIX, 7, 1 (116) cum tibi cupere interdixero, velle permit- tam. 8 non possumus ista, quia nos posse non credimus. XVIII, 1, 3 (104) indulgendum est honestis adfectibus (der Liebe zu seiner Paulina).

252) XIX, 8, 12 (117) sapientia est mens perfecta vel ad sum- mum optimumque perducta; ars enim vitae est. 16 sapientia habi- tas perfectae mentis est, sapere usus perfectae mentis. vgl. Num. 236 sqq. Andre hiehergehörige St. f. in den Indic. ib. s. vv. *sapiens et sapientia*.

253) XI, 3, 18 (82) virtus concordii animo decreta peragit. IX, 5, 10 (76) ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est. Id itaque unum bonum est in homine, quod unum hominis est. 15 bo- nus autem est, si ratio explicita et recta est et ad naturae suae volun- tatem accommodata. 16 haec vocatur virtus. . . nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit: hoc autem unum bonum est, quo uno beatus efficitur. IV, 2, 8 (31) perfecta virtus aequalitas actionis vitae per omnia consonans sibi.

254) XIII, 2, 12 sqq. (87) Posidonius' Argumentation ib. 35. vgl. 38.

stitution der Akademiker, Peripatetiker und selbst gegen Aristoteles, den altstoischen vom einigen, untheilbaren, ausschließlich von Tugend abhängigen Begriff des höchsten Gutes aufrecht, welches eben so wenig wie das sittlich Gute und die Tugend, weder durch irgend welche äußere Verhältnisse noch durch Lebensdauer erhöht oder gesunken werden könne. Freilich mußte er zugeben, daß Kraft, Gesundheit u. s. w. begehrenswerth seien, jedoch nur in Folge des ihnen zu Grunde liegenden Urtheils über ihre Naturgemäßheit²⁵⁵). Damit lenkt er denn wiederum in den Unterschied des Angenehmen und wahrhaft Sittlichen ein. Er geht von der dualistischen Entgegensetzung von Körper und Geist, Sinn und Vernunft aus. Nur Geist und Vernunft entscheiden, was gut und böse, nützlich und schädlich ist, weil sie Theil haben an der unveränderlichen und einigen göttlichen Norm des sittlich Guten; der Sinn

255) VIII, 2, 18 (71) *Academici veteres beatum quidem esse etiam inter hos cruciatus fatentur, sed non ad perfectum nec ad plenum, quod nullo modo potest recipi. . . . Quod summum bonum est, supra se gradum non habet, si modo illi virtus inest, si illam adversa non minuit, si manet etiam comminuto corpore incolumis: manet autem. 19 sapientia . . . persuadebit unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti nec intendi posse, non magis quam regulam cet. . . . idem ergo de virtute dicemus; et haec recta est. vgl. ib. 4 (71). IX, 3, 30 (74) honestum enim securum et expeditum est, interritum est, in prociectu stat. XIII, 3, 5 (88) . . . modo peripateticum (Homerum faciunt), bonorum (tria) genera inducentem cet. XIV, 4, 2 (92) de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatum vitam, ut in nobis ratio perfecta sit. 3 talis animus esse sapientis viri debet, qualis domi deceat. 5 Antipater quoque . . . aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum. 11 quid ergo, inquit, si virtutem nihil impeditura sit bona valetudo et quies et dolorum vacatio: non potes illas: quidni petam? non quia bona sunt, sed quia secundum naturam sunt et quia bono a me iudicio sumuntur. quid erit tunc in illis bonum? hoc unum, bene eligi. 14 est quidem, inquit, sapiens beatus: summum tamen illud bonum non consequitur, nisi illi et naturalia instrumenta respondeant cet. — IV, 3, 33 (82) vita beatior non est et longior. VI, 3, 4 (61) ut satis vixerimus, nec anni / nec dies faciunt, sed animus. vgl. XV, 1, 1 sqq. (93).*

unterscheidet lediglich was angenehm und unangenehm, Lust oder Unlust; und wie sollte er nicht Lust der Unlust vorziehen? ja ihm ist jene naturgemäß, diese naturwidrig: er ist der Nothwendigkeit unterthan; der Geist dagegen entscheidet nach Freiheit, stimmt der Weltordnung zu, folgt ihr nicht wider Willen. Alles was außer dem Bereich unserer Freiheit liegt, ist Stoff, aus welchem der Geist das sittlich Gute bilden soll; diesem kommt Würde, allem von unsrer Selbstbestimmung Unabhängigen nur ein gewisser Werth zu und zwar blos so weit die Vernunft ihm sittliche Würde verleiht. Es ist daher ein Mittleres, eine That. Doch hält Sen. sich versichert, daß was den Geist erhebe, auch dem Körper förderlich sei ²⁵⁶). Auf weitere Erörterung über das Mit-

256) VIII, 2, 27 (71) memini ex duabus partibus hominem esse compositum; altera est irrationalis; haec mordetur, uritur, dolet: altera rationalis; haec inconcussas opiniones habet cet. IX, 5, 10 (76) quid in homine proprium? ratio; haec recta et consummata felicitatem hominis implevit . . . haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est. 16 nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit. VII, 4, 16 (66) non potest honestum esse, quod non est liberum. 23 omnia enim ista, in quae dominium, casus exerceat, serva sunt cet. VIII, 2, 4 (71) unum bonum est, quod honestum est: cetera falsa et adulterina bona sunt. VII, 4, 35 (66) de bonis ac malis sensus non iudicat; quid utile sit, quid inutile, ignorat. 19 respondeo, plurimum interesse inter gaudium et dolorem; si quaeratur electio, alterum petam, alterum vitabo; illud secundum naturam est, hoc contra. . . cum ad virtutem ventum est, utraque par est et quae per laeta procedit et quae per tristia. 14 media sunt haec, quae plurimum intervalli recipiunt; virtus in utroque par est; virtutem materia non mutat cet. 25 ubi par in utroque virtus est, non comparet allarum rerum inaequalitas. omnia enim alia non partes, sed accessiones sunt. 29 quicquid incommodi est, vi tanto maioris boni tegitur. 33 qualis ratio est, tales et actiones sunt. . . pares autem actiones inter se esse dico, quia honestae rectae sunt: ceterum magna habebunt discrimina variante materia cet. 35 aliena et externa pro vilibus habet (ratio), et ea quae neque bona sunt neque mala, accessiones minimas ac levissimas iudicat. 36 ceterum bona quaedam prima existimat (ratio), ad quae ex proposito venit, tamquam victo-

trübsicht zwischen dem einzig wahrhaften Gut und den andern Gütern geht er nicht ein. Je höher er aber das höchste, d. h. sittlich Gute in seiner Unabhängigkeit von allem außer ihm, stellt, um so weniger wählt er den Besitz desselben, d. h. die Glückseligkeit erreicht zu haben. Er beschränkt sich zu den Fortschreitenden zu gehören, und sucht sich die Gnade der Fortschreitung, nach Vergang anderer Streiter zu verdienen²⁵⁷). Begreiflich kann

riam, bonos liberos, salutem patriae; quaedam secunda, quae non adparent nisi in rebus adversis, tamquam aequae animae post morbum magnum, exiliū; quaedam media, quae nihil magis secundum naturam sunt quam contra naturam, tamquam prudenter ambulare, compositae sedere. 38 id aliquando contra naturam est, in quo bonum illud existit; vulnerari . . . contra naturam est, sed inter ista servare animum infatigabilem secundum naturam est . . . 39 materia boni aliquando contra naturam est, bonum numquam. VIII, 2, 33 (71) corporum autem bona corporibus quidem bona sunt, sed in totum non sunt bona. his pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas non erit. VII, 5, 4 (67) ita non incommoda optabilia sunt, sed virtus qua perferuntur incommoda. vergl. 6. XIV, 4 (92) ib. 33 corporis quoque velut oneris necessarii non amator, sed procurator est . . . nemo liber est, qui corpori servit. X, 2, 3 (78) quicquid animum erexit, etiam corpori prodest.

257) VIII, 2, 30 (71) Hoc loco vitium nostrum est, qui idem a sapiente exigimus et a proficiente. Suadeo adhuc mihi ista, quae laude, nondum persuadeo; etiamsi persuasissem, nondum tam parata haberem aut tam exercitata, ut ad omnes casus procurrerent (vgl. Num. 215). 34 Et in ipsis sapientiam sectantibus magna discrimina esse fateamur necesse est. 35 si quicquam ex studio et fideli intentione laxaverint, retro eundem est: nemo profectum ibi invenit, ubi reliquerat. Instemus itaque et perseveremus. IX, 4, 8 (75) Quid ergo? infra illum nulli gradus sunt? statim a sapientia praeceps est? Non, ut existimo; nam qui proficit, in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis diducitur. Inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur: primi sunt, qui sapientiam nondum habent, sed iam in vicinia eius constitunt . . . qui omnes iam adfectus ac vitia posuerunt . . . sed illis adhuc inextincta fiducia est est. 18 secundum genus est eorum, qui et maxime animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita, ut non sit illis securitas

eine scharfe Abgrenzung dieser Gradverschiedenheiten nicht gelingen, und Seneca scheint auch kein sonderliches Gewicht darauf gelegt zu haben. Mit Recht mahnt er dagegen zu nimmer nachlassenden Anstrengungen im Fortschreiten (ib.) und sucht sich eines Festhaltens in der beharrlichen Betrachtung des Bildes der Weisheit zu versichern ²⁵⁸). Darum legt er auch so großes Gewicht auf Bergegenwärtigung von Beispielen erhabener Gesinnung ²⁵⁹) und mahnt sich Alles fern zu halten, was zur Sünde reizen könnte ²⁶⁰).

Jene Empfehlung und diese Mahnung lagen ihm um so näher, je mehr er überzeugt war, daß nichts Böses dem Menschen angeboren sei, sondern alles ihm nur anerzogen werde ²⁶¹); nicht als wenn er mehr oder weniger günstige Anlage zum Guten gänzlich in Abrede gestellt hätte; nur hält er sich versichert, daß die natürlichen Hindernisse durch Kunst, wenn auch nicht völlig beseitigt, doch gemindert werden können. Auch die natürliche Scham will er geschont wissen ²⁶²). Auf diese Kunst des Lebens setzt er denn

sua certa possessio; possunt enim in eadem relabi. tertium illud genus extra mala multa et magna est, sed non extra omnia eet.

258) VII, 2, 6 (64) mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae.

259) XII, 1, 13 (83) instruenda enim vita exemplis inlustribus. I, 6, 5 (6) longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.

260) V, 11, 5 (51) id agere debemus, ut incitamenta vitiorum quam longissime profugiamus. Der ganze der Schilderung des ausgefallenen Lebens in Bajä gewidmete Brief schärft diese Warnung ein.

261) III, 1, 15 (22) peiores morimur quam nascimur; nostrum istud non naturae vitium est; illa nobiscum queri debet et dicere: quid hoc est? sine cupiditatibus vos genui . . . quales intrastis exite. XV, 2, 54 (94) trahunt in pravam parentes, trahunt servi; nemo errat uni sibi, sed dementia spargit in proximos accipitque invicem, et ideo in singulis vitia populorum sunt, quia illa populus dedit eet. 55 erras enim, si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt. VI, 8, 1 (60) non admiror, si omnia nos a prima pueritia mala sequuntur: inter execrationes parentum crevimus.

262) I, 11, 1 (11) nulla enim sapientia naturalia corporis aut

sein ganzes Vertrauen, und sie ist ihm die Philosophie; sie zu preisen und anzuempfehlen, benutzt er jede Gelegenheit; jedoch nicht die Philosophie eines in sich geschlossenen Lehrgebäudes; er bekennet sich zwar zur Stoa, aber zu der demüthigeren; er ermahnt überhaupt zu den Alten zurückzukehren, selbst zum Epikur, Hermarchus und Metrodorus; nur soll man nicht wähnen daß die Wahrheit je erschöpft sein könne, die sich Allen eröffne; und vorzüglich die richtige Anwendung der gefundenen Wahrheiten muß zur Bekämpfung des Bösen Jeder der eignen Erwägung vorbehalten²⁶³). Im Bewußtsein dazu angeleitet zu haben, möchte er sich rühmen, für die Nachwelt zu arbeiten, der Gunst derselben sich versichert halten²⁶⁴). Unbezwweifelt hatte Seneca eine umfassende Belesen-

animi vitia ponuntur: quicquid infixum et ingentum est, lenitur arte, non vincitur. — II, 2 10, (14) difficile enim temperamentum est. — III, 4, 2 (25) . . quod adhuc peccare erubescit; nutriendus est hic pudor. qui quamdiu in animo eius duraverit, aliquis erit bonae spei locus.

263) II, 1, 4 (13) non loquor tecum stoica lingua, sed hac submissiore — V, 12, 7 (52) tu vero etiam ad priores revertere, qui vacant; adiuuare nos possunt non tantum qui sunt, sed qui fuerunt. ib. 4. vgl. de Otio 14, 2. 5. Ep. I, 2, 5 (2) soleo enim in aliena castra transire, non tanquam transfuga, sed tanquam explorator. — V, 4, 4 (45) non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero. Multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico; nam illi quoque non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt; et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervacua quaerissent. — IV, 4, 11 (33) ego vero utar via veteri, sed si propriam planioremque invenero, hanc muniam . . . patet omnibus veritas, nondum est occupata. vgl. ib. 4 wo neben Alcantres, Chrysippus, Panätius und Posidonius, — Hermarchus und Metrodorus genannt werden. XI, 1, 1 (80) non ergo sequor priores? facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere. XII, 2, 3 (84) apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt ect. vgl. XIV, 1, 18 (89). VII, 2, 9 (64) multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. 7 multum adhuc restat operis multumque restabit. 8. animi remedia inventa sunt ab antiquis; quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere.

264) I, 8, 2 (8) posterorum negotium ago; illis aliqua, quae pos-

heit, vorzüglich im Gebiete der älteren und neueren stoischen Philosophie; innerhalb ersterer führt er zwar Zeno und Cleanthes ²⁶⁵) häufig genug an, übersetzt auch von letzterem einige Verse; doch bleibt zweifelhaft, ob er unmittelbar aus ihren Schriften schöpfte. Dasselbe gilt vom Antipater und Archedemus. Mehr geht er auf die Bücher des Chrysippus und Posidonius zurück (seltener wird Panätius angeführt), und als ihm noch geistesverwandtere liebt er Sprüche und Beispiele der Männer seines und des unmittelbar vorangegangenen Jahrhunderts anzuführen, wie des Athenodorus, Sextius, Attalus, des Serapion, seines Lehrers Sotion, seiner Freunde Maranus, Demetrius, Tullius Marcellinus, Metronax ²⁶⁶). Daß er was er sparsam genug von platonischen und aristotelischen Lehren erwähnt, unmittelbar aus den Quellen und nicht vielmehr aus Compendien oder damaligen Lehrvorträgen geschöpft habe, ist mir mehr als zweifelhaft. In einem Briefe, worin er seinem Freunde die stoische Eintheilung des Seienden (*τὸ ὄν, quod est*), in Körperliches und Unkörperliches (*incorporalia*), ersteres in Belebtes und Unbelebtes (*animantia et inanima*) u. s. w., erklärt, auch nicht außer Acht läßt, daß einige Stoiker als allerobersten Gattungsbegriff das Was gesetzt hätten: geht er auch auf die platonische Eintheilung ein und bezieht sich dabei auf die Mittheilungen eines gelehrten Freundes, der wahrscheinlich die übliche Auffassung der damaligen Platoniker berichtete. In der That hätte er die sechs Glieder (*modi*) des Seienden in den platonischen Schriften auch nicht finden können ²⁶⁷). In einem

sint prodesse, conseribo. II, 9, 5 (21) habeo apud posteros gratiam, possum mecum duratura nomina educere.

265) XVIII, 5, 10 (108) nam, ut dicebat Cleanthes, quemadmodum spiritus noster clariores sonum reddit, cum illum tuba per longi canalus angustias tractum patientiore novissimo exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arcta necessitas efficit. Im Uebrigen verweise ich auf die Indices. Vergl. über Chrysippus Anm. 126. S. 547. 549. über Posidonius unten Anm. 270.

266) Auch hier begnüge ich mich auf die Indices zu verweisen. vgl. Zeller 611 ff. 2te Ausg.

267) VI, 6, 8 (58) Sex modis hoc (*quod est*) a Platone dicit

andren Briefe, nachdem die althergebrachte Unterscheidung von Weisheit und Philosophie erörtert worden, geht er auf die Dreitheilung der letzteren ein und bemerkt, einige Peripatetiker hätten einen vierten und fünften Theil (*civilem et oikonomikēn*) hinzugefügt. Nachdem er dann bemerkt hat, wie auch die Epikureer in ihrer Zweitheilung die Logik (*ph. rationalis*) als *locus de iudicio et regula* anhangsweise, als *accessio* ihrer Physik, die Kynnaiker, trotz ihrer Beseitigung der Logik und Physik, sie doch in ihrer Fünfteilung der Ethik aufgenommen; der Epier Aristo, in gänzlicher Abkehr von Physik und Logik, auch die Ethik eines wesentlichen Bestandtheils beraubt habe: geht er zu näherer Erörterung der stoischen Dreitheilung über. Nur die von ihm angenommene weitere Einteilung der von ihm vorangestellten Ethik ist bezeichnend für seinen Standpunkt. Ob er diese schwer auseinander zu haltende ethische Dreitheilung²⁶⁸) in seinem größeren

amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat. 16 primum illud quod est . . . cogitabile est. 17 Secundum ex his, quae sunt, ponit Plato, quod eminet et exsuperat omnia; hoc ait per excellentiam esse . . . deus scilicet maior ac potentior cunctis. Tertium genus est eorum quae proprie sunt . . . propria Platonis suppellex est: ideas vocat. 20 quantum locum habebit εἶδος. 21. alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita . . . εἶδος in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus. 22 quintum genus est eorum, quae communiter sunt . . . Sextum genus eorum quae quasi sunt: tamquam inane, tamquam tempus. Quaecumque videmus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat est. Ueber das was über die stoische Einteilung gesagt wird, vgl. XX, 7, 14 (124).

268) XIV, 1, 14 (89) . . . moralem eius partem primum incipimus disponere; quam in tria rursus dividi placuit, ut prima esset inspectio suum cuique distribuens et aestimans, quanto quidque dignum sit, maxime utilis; quid enim est tam necessarium quam pretia rebus inponere? secunda de actionibus, tertia de inpetu. Primum enim est, ut quantum quidque sit iudices; secundum ut inpetum ad illa capias ordinatum temperatumque; tertium, ut inter inpetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus tibi tibi ipse consentias est.

Werke von den Pflichten durchzuführen versucht habe, wissen wir nicht. In den vorhandenen Schriften tritt an die Stelle jener allgemeinen Dreitheilung eine Zweitheilung, die der Betrachtung des Wahren und die Erwägung der Handlungen²⁶⁹⁾.

Im ersten der beiden hierher gehörigen ausführlichen Briefe vertheidigt er gegen Aristo und die ihm folgten, die Nothwendigkeit des zweiten in die besonderen Lebensverhältnisse in der Form von Vorschriften eingehenden Theiles der Sittenlehre. Wöge, hatte man gesagt, das Böse durch schlechte Vorstellungen in die Seele schon eingedrungen, oder doch Gefahr vorhanden sein, ihnen bei hinzukommenden Reizen zu erliegen, so könnten nur Grundsätze (*decreta*), nicht ins Unendliche gehende Belehrungen helfen. Seneca dagegen folgt dieser sehr ins Einzelne ausgeführten Ansicht Schritt für Schritt und macht namentlich die Wirksamkeit guter Denksprüche und die Ueberzeugung geltend, daß die uns eingeborenen Samen des Guten durch Ermahnungen erweckt würden, und daß Grundsätze und Belehrungen zusammengehörten; denn er ist weit entfernt, die Ethik in letztere auflösen zu wollen; er vertheidigt vielmehr die von Posidonius getadelte Befürwortung der Gesetze durch vorangestellte Principien²⁷⁰⁾. Im folgenden Briefe zeigt er dagegen,

269) XV, 2, 45 (94) In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem: contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. 47 pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione; et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt, sed etiam praecepta, quae adfectus nostros velut edicto coercent et adligant.

270) XV, 2, 13 (94) duo sunt, propter quae delinquimus: aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta, aut, etiamsi non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. 29 omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur eet. 31 non enim extincta in illo indoles naturalis est, sed obscurata et obpressa. — XIV, 2, 46 90 omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita; virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum assidua exercitatione perducto eet. XV, 2, 31 quid enim interest inter decreta philoso-

wie die ins Empirische gehenden Sphären nur wissen werden können, wenn auf die in der Tiefe der Seele sich findenden und aus ihr zu entwickelnden, nicht offen vorliegenden, Grundsätze gegründet; jenseit in der mit lebhaftem Farben geschilderten Verberstung seiner Zeit. Den zweiten angewendeten Theil der Ethik bezeichnet er auch als den paränetischen ²⁷¹), so daß der erste der dogmatische heißen dürfte, und unterscheidet eine bescheidenliche und eine aktive Tugend (251). Doch treibt ihn seine Reigung mehr zur Betrachtung der letzteren als der ersteren an. Er beschränkt sich rücksichtlich der bescheidenlichen oder grundlegenden Ethik auf die früher hervorgehobenen allgemeinen Bestimmungen (E. 567 ff.), unterscheidet

phiae et praecepta, nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia? 33 et prudentia et iustitia officiis constat: officia praeceptis disponuntur. — 38 In hac re dissentio a Posidonio, qui pro eo, quod Platonis legibus adiecta principia sunt: legem, inquit, brevem esse oportet cet.

271) XV, 3, 16 (55, philosophia et contemplativa est et activa. 11 sequitur ergo . ut cum contemplativa sit, habeat decreta sua. 12 decreta sunt, quae muniant, quae securitatem nostram tranquillitatemque tueantur, quae totam vitam totamque rerum naturam simul contineant. Hoc interest inter decreta philosophiae et praecepta, quod inter elementa et membra: haec ex illis dependent, illa et horum causae sunt et omnium. vgl. §. 59. 61 occulta probationem exigunt; probatio non sine decretis est: necessaria ergo decreta sunt. 62 quae dant animis inflexibile iudicium. 34 In hac ergo morum perversitate . . . decretis agendum est, ut revellatur penitus falsorum recepta persuasio. His si adiunxerimus praecepta, consolationes, adhortationes poterunt valere: per se inefficaces sunt. 38 nihil ergo proderit dare praecepta, nisi prius amoveris obstatura praeceptis. 44 ergo insigi debet persuasio ad totam pertinens vitam (inflexibile iudicium): hoc est quod decretum voco. 64 praecepta aperta sunt; decreta vero sapientiae in abdito. 65 Posidonius non tantum praeceptionem. . . sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat. His adiicit causarum inquisitionem, *etymologiam* . . . ait utilem futuram et descriptionem cuiusque virtutis: hanc Posidonius *ethologiam* vocat, quidam *characterismen* adpellant cet. 66 alter praecepta virtutis dat, alter exemplar.

zwar die dem Guten zu Grunde liegende sittliche Norm und fragt, wie wir wohl zu den ersten Begriffen des einen und andern gekommen sein möchten, führt jedoch letztern, ohne Erörterung der verschiedenen Arten des objektiv Sittlichen, auf Naturgemäßheit, das gut sein auf von körperlichen Beschaffenheiten hergenommene Analogien zurück²⁷²). Eben so wenig findet sich bei ihm eine irgendwie durchgreifende Tugendlehre, und noch weniger, wie gesagt, eine Untersuchung über die subjektiven Quellen des Bösen. Zurückführung auf falsche Vorstellungen und auf daraus hervorgehende Affekte reicht nicht aus, da sich immer wiederum fragt, woher die Verfehrtheit?

Wir haben bereits bemerkt, wie eng bei Seneca das sittliche Bewußtsein an das Gottesbewußtsein sich knüpft und wohl scheint es hin und wieder als habe er letzteres über ersteres erheben wollen (Anm. 285); aber zu einer wirklichen Abkehr von der stoischen Zweinsbildung von Gott und Natur, Fatum und Vorsehung kommt er doch nicht. Nur hebt er entschieden hervor, daß die Gottheit mit dem schlechtthin Guten zusammenfalle und sie nur durch Verwirklichung desselben in uns verehrt werde²⁷³). Er sagt sich

272) XX, 1, 11 (118) bonum societate honesti fit, honestum per se bonum est. — XX, 3, 3 (120) quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit. Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisset: nobis; videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. 5 noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi est. Und doch wiederum IV, 2, 1 (31) sequere illum inpetum animi, quo ad optima quaeque calcatis populis bonis, ibas. und Aehnliches häufiger. — XIX, 8, 6 (117) multum dare solemus praesumptioni omnium hominum est.

273) XV, 3, 47 sqq. (95) Quo modo sint di colendi, solet praecipui. 50 Primus est deorum cultus deos credere; deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem, sine qua nulla maiestas est; scire illos esse, qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui

daher von der abenteuerlichen Theologie der Stoiker, wie in jenem Briefe (273), so in den erhaltenen Bruchstücken des Dialogs vom Aberglauben ^{273b}) durchaus los.

Seinen gesunden Sinn bewährt Seneca auch in der Abwehr fruchtloser Spitzfindigkeiten der Schule und findet deren selbst schon bei Zeno ²⁷⁴). So weist er die abgeschmackten Folgerungen nach, die aus der stoischen Behauptung sich ergeben, die Tugenden oder gar die Künste, Gedanken und einzelnen Bewegungen, wie das Gehen, seien, weil wirkend, lebende Wesen ²⁷⁵). So gibt er der Stoa auch zu, ohne jedoch Gewicht darauf zu legen, daß alles

humani generis tutelam gerunt, interdum curiosi singulorum. Hi ne dant malum nec habent . . . vis deos propitiari? bonus esto; satis illos coluit quisquis imitatus est.

273b) De superstitione dialogus, bei Haase p. III, 424 sqq.

274) V, 4, 5 (45) multum illis temporis verborum cavillatio eripuit et captiosae disputationes, quae acumen inritum exercent. Neotimus nodos est. vgl. V, 9, 5 (49). VI, 6, 25 (58). Ib. 26 quomodo meliorem me facere ideae platonicae possunt? cet. XVIII, 3, 11 (106) latrunculis ludimus. XIII, 3, 36 (88) plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est. VII, 3, 16 (65) ista enim omnia, si non condantur nec in hanc subtilitatem inutilem distraherentur, adtollunt et levant animum, qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa, quorum fuit XVII, 2, 20 (102) cavillatoribus istis abunde responderimus; sed non debet hoc nobis esse propositum arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahere . . . 21 Diopotius, quam naturale sit in immensum mentem suam extendere; magna et generosa res est humanus animus: nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur. XVIII, 5, 23 (108) nos docent disputare, non vivere . . . itaque quae philosophia fuit, facta philologia est. XI, 3, 24 (82) quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit. XII, 1, 9sq. (83) Zeno's Beweisführung gegen die Trunktheit. XII, 3, 43 (88) Gegen Protagoras, den eleatischen Zeno, Parmenides u. A.

275) XIX, 4, 5 (113) et animus meus animal est et ego animal sum: duo tamen non sumus. quare? quia animus mei pars est. 23 Cleanthes ait (ambulationem) spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale.

was wirke und leide, körperlich sei, mithin auch die Seele und das Gute; beseitigt aber die daraus gefolgerte Sonderung von Weisheit und Weise sein, als eines Körperlichen und Unkörperlichen²⁷⁶). Solche logische Subtilitäten weist er zurück, und mit vollem Rechte. Nur fühlt er sich durch dergleichen Fragen nicht angeregt in gründliche Prüfung der zu Grunde liegenden Voraussetzungen einzugehn; dazu fehlte es ihm an wissenschaftlichem Sinn. Ausschließlich auf das gerichtet, was das sittliche Bewußtsein läutere und kräftige, übersah er die wesentlichen Förderungsmittel, welche diesem jede auf Liebe zur Wahrheit beruhende wissenschaftliche Beschäftigung zu gewähren vermag. So äußert er sich über Künste und Wissenschaften, sofern in ihnen jene unmittelbare Beziehung auf Sittlichkeit sich nicht finde, geringschätzig, indem er Geist und Vernunft oder Gemüth von einander sondert²⁷⁷). Aber auch die Philosophie beschränkt er auf die unver-

276) XVIII, 3, 3 (106) scire magis iuvat quam prodest, sicut hoc, de quo quaeris: bonum an corpus sit. 8 omnia ista, quae dixi, non mutarent corpus, nisi tangerent: ergo corpora sunt. 10 bonum hominis et corporis bonum est: itaque corporalis res est. XIX, 8, 9 (117)... libenter quaesierim, cum omnia aut mala sint aut bona aut indifferentia, sapere in quo numero sit? 10 accidens est, inquit, sapientiae. hoc ergo, quod vocas sapere, utrum facit sapientiam an patitur? . . utroque modo corpus est. . . si corpus est, bonum est. 13 (ambulare) non corpus, inquit, est, . . sed enunciativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enunciatum, alii edictum. Sic cum dicimus sapientiam, corporale quiddam intellegimus; cum dicimus sapit, de corpore loquimur; plurimum autem interest, utrum illud dicas, an de illo. 16 sapientia habitus perfectae mentis est, sapere usus perfectae mentis: quomodo potest usus eius bonum non esse, quae sine usu bonum non est? cet. V, 9, 5 (49) tristius inepti sunt (dialectici quam lyrici) cet. vgl. VII, 3, 16 (65).

277) IX, 4, 5 (75) aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic animi negotium agitur. XIII, 3, 2 (88) unum studium vere liberale est, quod liberum facit, hoc est sapientiae . . . cetera pusilla et puerilia sunt. In diesem Sinne urtheilt er über Grammatik, die Versuche der verschiedenen Schulen ihre Lehrmeinungen bei Homer nachzuweisen

änderliche Wissenschaft vom Guten und Bösen; und doch soll die Weisheit von den göttlichen und menschlichen, den vergangenen, zukünftigen, veränderlichen und ewigen Dingen, von der Zeit, ob vor ihr irgend Etwas gewesen, von der Seele u. s. w. handeln. Eben-
 darum soll alles Ueberflüssige beseitigt werden²⁷⁸). Wie und bis wie weit? darüber erklärt sich Seneca nicht. Auch über die der Ethik zunächst liegenden theoretischen Fragen der Weisheit, wie über das Wesen der Gottheit, Vereinbarkeit von Fatum und Vorsehung und über das Schicksal der Seelen nach dem Tode, zu wissenschaftlicher Ueberzeugung zu gelangen, hat er das Bedürfnis nicht gefühlt. Immer von neuem bekämpft er die Furcht vor dem Tode, ohne sonderlich wählerisch in seinen Gründen zu sein, preißt die Freiheit des Menschen, aus sittlichen Gründen, nicht aus Ueberdruß am Leben, sich den Tod selber zu geben²⁷⁹), bezeichnet ihn

(§. 3 sqq.), über Musik, Geometrie und Arithmetik (§. 10 sqq. 13 si artifex es, metire hominis animum. Ueber Astronomie §. 14. 15 sive quidquid evenit, faciunt (astra), quid immutabilis rei notita proficiet? sive significant, quid resert providere quod effugere non possis?). Malerei und Bildhauerkunst will er zu den freien Künsten nicht rechnen; ihre Künstler sind ihm luxuriae ministri. 18...20 quare ergo liberalibus studiis filios erudimus? non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant. Es folgt 21 sqq. des Posidonius Viertheilung der Künste, deren letzte Klasse, die der freien Künste, Seneca nicht für Theile der Philosophie gelten lassen will. vgl. Anm. 189.

278) XIII, 3, 28 (38) una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili, quae soli philosophiae competit. 33 magna et spatiosa res est sapientia; vacuo illi loco opus est: de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis, de tempore, de quo uno vide quam multa quaerantur... 34. innumerabiles quaestiones sunt da animo tantum: unde sit, qualis sit, quando esse incipiat, quamdiu sit. 35 supervacua ex animo tollenda sunt. 42 philosophi quantum habent supervacui? quantum ab usu recedentis? cet.

279) IV, 1, 5 sqq. (30). 15 plus momenti apud me habent, qui ad mortem veniunt sine odio vitae. vgl. V, 9, 9 (49). VI, 2, 2 (54). VI, 5, 4 (57). 7 qui exstiment animam hominis magno pondere extrahi permanere non posse et statim spargi... qui hoc dicunt (Stoici) et

sogar als den wahren Geburtstag, redet von der Fortdauer nach dem Tode als einer Möglichkeit, möchte des Uebergangs eines höheren Daseins des Lichts und der Erkenntniß sich völlig versichert halten²⁸⁰); getröstet sich aber der Ueberzeugung auch bei der Aussicht auf Vernichtung, die Größe der Seele bewahren zu können, durch gutes Beispiel auf die Nachwelt fortzuwirken, und vertheidigt in dieser Beziehung auch den Werth des wahren Ruhms (*claritas*), im Unterschiede von der nach Zahl der Stimmen ermessenen Berühmtheit (*gloria, fama*)²⁸¹).

Die übliche Dreitheilung der Philosophie läßt zwar Seneca gelten (S. 584), bezeichnet aber schon seine Meinung über das Verhältniß der Theile zu einander, indem er die Ethik voranstellt, auf sie die Physik folgen läßt und der Logik die letzte Stelle

dentur mihi errare. VII, 1 (63). VII, 3, 24 (65) mors quid est? aut finis aut transitus. VIII, 1, 3 sqq. (70). X, 1, 6 sqq. (77). ib. 2, 2 sqq. (78). XI, 3, 4 sqq. (82). XV, 1 (93). XVI, 4, 30 (99). XVI, 3, 16 (98) hic tam turpe putat mortem fugere quam ad mortem confugere. XVII, 1 (101).

280) XVII, 2. 26 (102) dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. 28 tunc in tenebris vixisse te dicas, cum totam lucem et totus adspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris. . . quid tibi videbitur divina lux, cum illam suo loco videris? 30 quidni non timeat, qui mori sperat, si is quoque, qui animum tamdiu iudici manere, quamdiu retinetur corporis vinculo, . . id agit, ut etiam post mortem utilis esse possit. ib. 2 (102) credebam enim me facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam (immortalitatem animarum) promittentium magis quam probantium. dabam me spei tantae. (vgl. S. 564.)

281) XV, 1, 10 (93) sed tolli me de medio puta et post mortem nihil ex homine restare: aequè magnum animum habeo, etiamsi nusquam transiterus excedo. — XVII, 2, 30 (102) cogita, quantum nobis exempla bona prosint: scies magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam. vgl. 102 (280). — 102, 11 claritas non desiderat multa suffragia: potest et unus boni viri iudicio esse contenta. 13 ad gloriam aut famam non est satis unus opinio.

anweist. Von dieser wird der die Dialektik mit Grammatik und Rhetorik verquickende Begriff der Stoa kurz angeführt. Und in der That hat er ihr schwerlich je ein ernstliches Studium zugewendet; der größere Theil derselben mußte ihm als Gewebe fruchtloser Spitzfindigkeiten erscheinen. Er begnügt sich die stoische Definition anzuführen²⁸²⁾ und die sensualistischen Anfänge unsrer Begriffe auch im Gebiete der Sittlichkeit nachzuweisen, setzt jedoch Anlagen oder Samen derselben im Geiste voraus; nur die Entwicklung derselben soll durch sinnliche Wahrnehmung zu Stande kommen²⁸³⁾.

Im Uebrigen führt er logische Fragen kaum ohne gering-schägige Seitenblicke an²⁸⁴⁾. Mit großem Pathos redet er hin und wieder von der Erhabenheit der Gegenstände der Physik. Selbst die Tugend, sagt er, ist erhaben, nicht weil es an sich glücklich ist des Bösen ledig zu sein, sondern weil sie die Seele entbindet, zur Erkenntniß der himmlischen Dinge vorbereitet und sie würdigt in Gemeinschaft mit den Göttern zu treten²⁸⁵⁾. Und freilich ersehen wir aus Bruchstücken oder Anführungen, daß Sen. wahrscheinlich in früheren Jahren, auf die Natur der Steine, der Fische, auf Indien, auf Aegypten und seine Heiligthümer, auf die Gestalt der Erde, sein Augenmerk gerichtet hatte; mancherlei Beobachtungen über meteorologische Erscheinungen, in deren Erörterung

282) XIV, 1, 9 (89) *tertia (pars philosophiae, — rationalis) proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant.*

283) Num. 272. vgl. 270. namentlich XIX, 8, 6 (117) *multum dare solemus praesumptioni omnium hominum eet.* vgl. §. 13. XVIII, 3, 5 (106).

284) V, 9, 5 (49) *tristius inepti sunt dialectici (quam lyrici.* XVII, 2, 4 sqq. (102) XIX, 4 (113) *Nat. Quaest. II, 2, 2.*

285) S. das ganze *prooemium* zu den natural. b. Quaestion., besonders §. 6. vgl. VI, 4, 2. Ep. XV, 3, 10 (95) *philosophia autem et contemplativa est et activa: spectat simul agitque; erras enim, si tibi illam putas tantum terrestres operas promittere: altius spirat; totum, inquit, mundum sorutor . . . magna me vocant supraque vos posita.* XIX, 8, 19 (117). vgl. Num. 278.

er vorzüglich dem Posidonius sich angeschlossen zu haben scheint, enthalten auch seine *Naturales Quaestiones*, in welchen er sich zugleich auf eine frühere Schrift von den Erdbeben bezieht; und den verheerenden Ausbruch des Vesuv im J. 63 hatte er ja selber noch erlebt²⁸⁶). Aber doch soll die Seelenruhe gesichert, das eigene Ich erforscht sein, bevor man sich zur Welt der Dinge wende und die darauf gerichteten, der Subtilitäten sich enthaltenden Untersuchungen den Zweck haben den eignen Seelenfrieden zu fördern²⁸⁷), und darauf Bezügliches streut er gern seinen physischen Betrachtungen ein. Was aber nicht unmittelbar aus dem Triebe zu wissen um des Wissens willen hervorgeht, nimmt auch die volle Energie des Geistes nicht in Anspruch; man begnügt sich mit einem die innere Ruhe nicht störenden Dastehen. So konnte denn auch Seneca, wie wir sahen (Ann. 230 f. 237. 248 f. 256. 273. 280) mit unklaren, schillernden Begriffen von Welt, Gott und Unsterblichkeit der Seele sich begnügen, ohne daß man darum der Neigung zur Skepsis ihn zeihen dürfte; er beschränkt sich auf das was seinem Zwecke genügte.

Könnte nun eine solche, im Grunde lediglich negative, die bösen Gelüste bekämpfende Sittenlehre, wie die des Seneca, sein eigenes Seelenheil und das seiner Zuhörer wesentlich fördern? Zu einer sittlichen Wiedergeburt konnte sie allerdings nicht führen; dazu hätte es ins Seelenleben tiefer eingreifender Ueberzeugungen bedurft, der Eröffnung der Aussicht auf höhere, durch das sittliche Leben erreichbarer Vernunftzwecke; und in dieser Beziehung steht Seneca's und überhaupt die stoische Ethik, weit unter der platonischen, auch der aristotelischen. Ohne

286) S. fragmenta 4—8. — Nat. Quaest. VI, 4, 2. — VI, 11. 26, 5.

287) Ep. VII, 3, 15 (65) ego quidem priora illa ago ac tracto, quibus pacatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum. 16 ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo; ista enim omnia si non coincidunt nec in hanc subtilitatem distrahantur, adtollunt et levant animum ceter. vgl. Nat. Quaest. III praef. 10. 18. II, 59, 1 sqq. III, 18. IV, 13. V, 15, 2. 18, 5.

Zweifel irren die Kirchenväter, wenn sie Hineigung zur christlichen Heilslehre bei Seneka voraussetzen; der Ueberzeugung von der Selbstgenugsamkeit des menschlichen Willens hätte er sich schwerlich je begeben, die Einsicht in höhere, über unser Erfahrungsgelassen hinausreichende geistige Zwecke schwerlich je fassen können. Messen wir aber seine Leistungen nach dem Maße seiner Zeit, so werden wir zu billigerem Urtheile gelangen. Es war die Zeit tiefer Versunkenheit in sinnliche und selbstische Luste und Begierden, denen man sich um so leichter ergab, je mehr das Joch der Knechtschaft unter furchtbarer Willkürherrschaft jede edlere geistige Erhebung des Geistes unterdrückte. Es that vor allem Noth den sittlichen Richter, das Gewissen, zu wecken, die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen zur Anerkennung zu erheben, eindringlich nachzuweisen, wie nur ihre Verwirklichung, im Gegensatz gegen den Genuß der Güter des Lebens, zu wahrer Seelenruhe führen könne, und wie dieß Jeder durch Kraft des Willens zu erreichen vermöge. Auch die Form, deren Seneka in seinen Belehrungen sich bedient, mochten dem Zeitalter angemessen sein. Mangel gründlicher Erörterungen der sittlichen Begriffe, die wir gegenwärtig vermessen, mochte jener Zeit nicht fühlbar sein. Und wie hätten sie dem Seneka von seinem Standpunkte aus gelingen können? den Eingang zur Güterlehre hatte er sich von vorn herein verschlossen; sein abstrakter Begriff vom höchsten Gute war nicht theilbar; Jeder war zur Annäherung an dasselbe auf sich selber angewiesen; als Mittel der Förderung galten ihm nur Lehren und Beispiele Andrer. Daß das durch sittlich-geistige Thätigkeit, geschweige denn durch Körperkraft und mechanische Geschicklichkeit Erreichbare ein in der Menschheit sich fortsamendes Gut sei, lag außer seinem und seiner ganzen Zeit Gesichtskreise. Noch weniger konnte er ideale Zielpunkte des Zusammenwirkens verschiedener Individuen und Zeitalter, im sittlich-geistigen Streben fassen; nur im Verhältniß der Freundschaft erkannte er einen solchen einigermaßen an ²⁸⁸). Die Zwingherrschaft des Staates hielt

288) I, 9, 8 (9) sapiens etiam ei contentus est se, tamen habere amicium vult. si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magnas

er für ein unabwendbares Uebel und selbst seinem viel bewunderten Ideale der Tugenden, dem Uticenser Kato wirft er vor, nicht eingesehn zu haben, daß die Freiheit, welche derselbe herzustellen trachtete, längst zu Grunde gerichtet sei²⁸⁹). An die Stelle konfret gegliederter Staaten, trat ihm, wie der Stoa überhaupt, das unbestimmte Bild einer allgemeinen Verbrüderung der Menschen²⁹⁰), veranlaßte jedoch auch ihn zu der Ueberzeugung, daß die herkömmlichen Standesunterschiede, die zudem in seiner Zeit in raschem Wechsel begriffen waren, ohne alles wahre Gewicht seien. Ueberall richtet er seinen Blick auf den Adel der Seele, auf das wahrhaft Menschliche; und das weiß er in gleichem Maße bei den Sklaven wie bei den Freien anzuerkennen²⁹¹).

Die seiner Ethik angemessenen Formen konnten nur Tugend- und Pflichtenlehre sein; erstere aber beschränkt sich in den vorhandenen Schriften auf populäre Begriffsbestimmung der Tugend, ihre Zwei- oder Viertheilung und auf gelegentliche Bemerkungen über einzelne Tugenden²⁹²), zu eine wissenschaftlichen Gliederung

virtus iaceat. vgl. 12 . . XVIII, 6, 1 (109) an sapiens sapienti prosit? . . prosunt inter se boni, exercent enim virtutes et sapientiam in suo statu continent. Es versteht sich, daß Sen. die wahren Grundtugenden von denen, die er als temporarias bezeichnet, sehr wohl zu unterscheiden weiß ib. 9 S. anderehierher gehörige St. in den Indicib. und in den Bruchstücken 89—97.

289) II, 2, 13 (14) quid tibi vis Marce Cato? iam non agitur de libertate: olim pessumdata est. vgl. VIII, 2, 11 sqq. (71).

290) III, 7, 4 (28) patria mea totus hic mundus est. Ähnliches häufiger.

291) IV, 2, 11 (31) hic (rectus) animus tam in equitem romanum quam in libertinum, quam in servum potest cadere. Quid est enim eques romanus aut libertinus aut servus? nomina ex ambitione aut ex iniuria nata; subsilire in coelum ex angulo licet. vgl. fragm. 25. 119—125. Ep. V, 6 (47). V, 3, 1 (44) philosophia stemma non inspicit: omnes, si ad originem primam revocantur, a dis sunt.

292) V, 10, 8 (50) boni perpetua possessio est; non deditur virtus und Ähnliches Num. 221 ff. XX, 3, 11 (120) (virtutem perfectam) in partes divisimus: oportebat cupiditates refrenari, metus comprimi, facienda provideri, reddenda distribui: comprehendimus temperantiam

des Tugendbegriffs, macht er keinen ernstlichen Versuch. Eben so findet sich in ihnen kein Entwurf zu einer wissenschaftlichen Bestimmung des pflichtmäßigen Handelns in den verschiedenen Verhältnissen der Gemeinschaft. Ob er, was wir jetzt vermessen, nicht in seinem ausführlichen ethischen Werke nachzuholen versucht habe, vermögen wir zwar mit Entschiedenheit nicht auszumitteln, aber die ganze Art seiner Geistesrichtung kann zu hohen Erwartungen von seiner wissenschaftlichen Durchführung der Tugend- und Pflichtenlehre nicht veranlassen; und der Umstand, daß aus seinem Werke nur sehr wenige Anführungen sich finden, berechtigt wohl zu bescheidenen Zweifeln an der Bedeutung desselben. Sollten seine zahlreichen Verehrer nicht Gelegenheit gefunden haben sie häufiger anzuziehen, wenn sie erheblich Neues darin gefunden hätten²⁹⁴⁾?

Doch wollen wir uns freuen vom Seneka das uns Aufhaltene zu besitzen. Wir finden darin das Bild einer mit lauterem Willen gegen die Verderbnisse der Zeit anstrebbenden Persönlichkeit

fortitudinem, prudentiam, iustitiam et suum cuique dedimus officium cet. Ep. 94 vgl. 66 dividitur in contemplationem veri virtus et actionem (Ann. 269. 271). — VII, 5, 6 sqq. 6, 10 illic est individuus ille comitatus virtutum: quicquid honeste sit, una virtus facit, sed ex consilii sententia. XII, 3, 24 sqq. (85), Kritik der stoischen Argumentationen, wodurch ihre Genugsamkeit zur Glückseligkeit erwiesen werden sollte. — XVIII, 6, 10 (109) omnibus inter se virtutibus amicitia est. XIII, 3, 29 (88) singulas lubet circumire virtutes: fortitudo . . fides . . temperantia . . humanitas . . simplicitas . . (modestia ac moderatio . . frugalitas ac parsimonia) . . clementia. XVIII, 2, 4 (105) ingenii lenitas. — XV, 3, 51 (95) . . cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni; natura nos cognatos edidit cet.

294) XVIII, 3, 2 (106) scis enim me moralem philosophiam velle complecti et omnes ad eam pertinentes quaestiones explicare cet. vgl. 5, 1. 17 (108) — Fragm. 25 (de officiis) 116—120 (moralis philosophia). Andere abgerissene ethische Sentenzen, welche bei Naase p. 462—467 sich finden, scheinen aus verschiedenen Schriften Seneka's zusammengestellt zu sein

Persönlichkeit und zugleich Manches was unsere Kenntniß von jenem Zeitalter ergänzt. Bei dem engen Bereiche der Ethik des Seneka kann es an Variationen ein und desselben Thema's, oder an lästigen Wiederholungen nicht fehlen, und man freut sich der eingestreuten Briefe, in denen sich warmes Mitgefühl ausspricht, so wie über die Verheerung Lyons durch Feuer (Ep. 91), oder in denen er persönliche Erlebnisse, wie die Uebel einer Seefahrt (Ep. 53), seine Reise von Bajae nach Neapel (Ep. 57), und eine andere auf einem Bauerwagen unternommene, mit Erinnerung an die Einfachheit der Lebensweise des censorischen Rato, oder die einfache Villa des älteren Scipio (Ep. 86), seine eigene Wohnung über einem Bade (56), oder die Villa des Batias (55), oder sein Asthma (*suspirium*) (54) beschreibt, oder nicht ohne Humor erzählt, wie bei einem Besuche auf seinem Landgute Alles ihn an sein zunehmendes Alter erinnere (12). In solchen Briefen tritt das philosophische Pathos hinter gesunden Naturgefühlen zurück.

Was wir von den verlorenen Werken des Seneka erfahren, ist nicht geeignet den Kreis unsrer Kenntniß seiner Lehre sonderlich zu erweitern. Seine Ermahnungen (*Exhortationes* fr. 14—24) und sein stark interpolirtes Buch über die Mittel den Ereignissen des Zufalls zu widerstehen (*de remediis fortuitorum*, b. Haase p. 446—456) enthielten, wie es scheint, nur lose verbundene ethische Betrachtungen; ebenso seine Abhandlung vom vorzeitigen Tode (*de immatura morte*). Was Hieronymus (fr. 45—88) aus dem Buche des Seneka über die Ehe (*de matrimonio*), was aus den Büchern Andrer geschöpft habe, bleibt zweifelhaft. Der Dialog über den Aberglauben ist schon (Anm. 273) erwähnt worden; ebenso die Schrift über die Freundschaft (p. 89—97). Auch aus verlorenen Briefen Seneka's finden sich nur spärliche Mittheilungen (Fr. 109—115).

Das strenge Urtheil des Quintilian (*Instit. orat.* X, 1 Fr. 1) über den Stil Seneka's ist mehr gegen die Nachahmer desselben als gegen ihn selber gerichtet; und mustergültig freilich durfte er nicht werden; dazu fehlte es ihm an Reichthum und Auswahl des Ausdrucks und an Periodenbau. Er sah nicht ein, wie die

Sprache seiner Zeit der Ergänzung durch die ältere bedürfte: den Ennius verachtete er, begriff Ciceros Rückgang auf die ältere Latinität nicht und wußte auch dessen Beredsamkeit wohl nicht hinlänglich zu schätzen²⁹⁵); doch macht er sehr gesunde Bemerkungen über die Zusammengehörigkeit des Stils mit dem Charakter der Redenden oder Schreibenden, zunächst seiner oder der kurz vorangegangenen Zeit²⁹⁶).

Eine Lehre, die durch Einker in sich selber, in unser innerstes Ich, in den Sitz der sittlichen Freiheit, Abkehr von allen selbststischen Trieben und ruhige Ergebung in alle Fügungen des Geschicks verlangt, konnte auf weite Verbreitung nicht rechnen. Und auch Seneca klagt, daß die Philosophenschulen verlassen seien, oder auch durch den Reiz geschmückter Rede, oder gar durch Abkehr von der Strenge der Grundsätze sich entwürdigt hätten. Bei seinen Zeitgenossen, mögen sie Ryniker genannt werden, wie Demetrius, oder Stoiker, wie Attalus, oder Pythagoreer, wie Sotion, oder bei den Sextiern, finden wir denselben, nur verschiedenartig gefärbten Sinn sittlich persönlicher Unabhängigkeit; der Kern des Ich soll rein bewahrt werden, welche Fügungen auch über sein äußeres Dasein verhängt sein mögen. Erhabenheit der Gesinnung kann man bei solchen Männern nicht verkennen, wie sehr

295) Gellius Noct. Attic. XII, 2 (fr. 110 sqq.) — Ep. XVI, 5, 7 (100) *lege Ciceronem: compositio eius una est, pedem servat, lenta et sine infamia mollis.* XIX, 5, 16 (114) *quid de illa (compositione) loquar, in qua verba differuntur et diu exspectata vix ad clausulas redeunt?* quid illa in exitu lenta, qualis Ciceronis est, deversa et molliter detinens, nec aliter quam solet, ad morem suum pedemque respondens? Doch IV, 11, 11 (40) *Cicero quoque noster, a quo romana eloquentia exsult, gradarius fuit.* — XIX, 5, 1 (114) *talis hominis fuit oratio qualis vita.* 6, 2 (115) *oratio cultus animi est.*

296) Ep. XVI, 5 (100) Er vergleicht zunächst, in Bezug auf den Stil, Fabianus Papias (vgl. Ep. 11. 52. 58), Cicero, Postum Albinus und Livius mit einander.

man auch ein die Tiefe und den Umfang des Wissens ermessen-
des Streben bei ihnen vermissen mag. Ihnen schlossen sich im
Laufe des folgenden Jahrhunderts zwei Männer an, Epiktetus
und Marcus Aurelius Antoninus, die, obgleich in derselben Rich-
tung begriffen, durch die Eigenthümlichkeit, in welcher sie dieselbe
aussprechen, einer besonderen Betrachtung zu bedürfen scheinen.
Als ihr Vorgänger darf wohl Musonius Rufus, etruskischer
Abkunft, bezeichnet werden. So wenig wir auch aus den Aufzeich-
nungen seiner Verehrer ein nur einigermaßen zureichendes Bild
von seinen Lehren und seinem Wirken zu entwerfen vermögen
(von den einem Pollio beigelegten Denkwürdigkeiten desselben wissen
wir nichts Näheres), so sehen wir doch wie wenig theoretische
Lehren ihm am Herzen lagen, er scheint sich begnügt zu haben
deren als Ueberkommenschaft der Schule, ohne für sie eintreten
zu wollen, gelegentlich zu erwähnen. Dahin gehört was über den
Uebergang der Elemente in einander, nach Oben und Unten, über
die göttliche Natur der von den Dünsten sich nährenden Gestirne,
über die die Seele erhaltenden Ausdünstungen des Blutes, über
das Wesen der Gottheit, über die Deutung der Volksreligion, von
ihm angeführt wird. Sein Sinnen und Trachten ist auf Versitt-
lichung der Gesinnung und Bewährung derselben durch sittliches
Handeln gerichtet, und für das nothwendige und allein für sich
zureichende Mittel zur Erreichung dieses Zwecks hält er die Phi-
losophie; sie hat, ohne der Beweisführung zu bedürfen, den dem
Menschen eingeborenen Keim der Tugend zu entwickeln und durch
Gewöhnung zu befestigen. Wie Mus. durch eindringlichen, zu unmit-
telbarer Zustimmung nöthigenden Zuspruch wirkte, hat durch we-
nige einzelne Züge sein dankbarer Schüler Epiktetus uns veran-
schaulicht. Die Kraft der Ueberzeugung, die sich in Musonius'
Worten aussprach, trieb seine Zuhörer unwiderstehlich zur Selbst-
prüfung²⁹⁷). Seine sittlichen Vorschriften athmen im Allgemeinen
den Geist der Stoa und nehmen nur hie und da in Folge zeit-
licher oder persönlicher Verhältnisse eine kynische oder neupythagori-

297) s. bes. Epictet. Dissortatt. III, 23, 29.

sche Färbung an: der Genußsucht glaubt er nur durch Vereinfachung der Lebensbedürfnisse entgegenzutreten zu können, und Enthaltung vom Genuß der Fleischspeisen empfiehlt ihm die Annahme, daß derselbe trübe Seelenstimmungen veranlasse. Zu einer nur einigermaßen systematischen Gliederung und Entwicklung der ethischen Lehren fühlt er sich nicht angeregt; sie sollen sich unmittelbar durch das Zeugniß des angeborenen sittlichen Sinnes und durch theilweise Nachweisung ihrer Naturgemäßheit bewähren, und jener spricht sich bei ihm hin und wieder mit einer Reinheit aus, welche die ältere Systematik noch nicht erreicht hatte. Als Vorgänger des Epiktetus aber zeigt sich Musonius vorzüglich in dem Bestreben, ohne auf systematische Ableitung und Beweisführung zurückzugehen, den Begriff der inneren Freiheit als Leitstern aller unsrer Bestrebungen zur Anerkennung zu bringen. Unfre Freiheit beschränkt sich, war er überzeugt, auf den Bereich unsrer Vorstellungen; nur sie vermögen wir zu beherrschen, nur rücksichtlich ihrer findet Zurechnung statt; was außer ihnen liegt, den Erfolg unsrer Handlungen und unser Ergehen, liegt außer dem Bereich unsrer Selbstbestimmung. Freudige Fügung in alle nicht von uns verschuldete Lebensschicksale kann nur durch fromme Ergebung in den allwaltenden göttlichen Willen erreicht werden; und sie spricht auch bei Musonius unverkennbar sich aus ²⁹⁸).

Nicht leicht ist es zu entscheiden, wie weit Epiktetus seine Ueberzeugungen von Musonius und A. entlehnt, wie weit er sie weiter ausgebildet habe; gewiß aber daß er mit aller Kraft selbsteigner Ueberzeugung sie mitgetheilt und verbreitet hat. Wir kennen seine Lehren nur aus Dem was sein treuer Schüler Arrianus aus der Erinnerung darüber aufgezeichnet, oder was in

298) Ich beschränke mich auf C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata o. annotatt. ed. J. Verhulzen Peerlkamp 1822. und nunmehr auf die zweite Ausg. von Zellers Philosophie der Griechen III, 1. S. 651 ff. mich zu berufen.

der Erinnerung Andreer darüber sich bewahrt hatte. Daß er das schwere Joch der Sklaverei muthig ertragen habe, ergibt sich aus einzelnen Ueberlieferungen, wenn auch die Nachricht daß er Verstümmelungen durch seinen Herrn zu erdulden gehabt, nachweislich eine spätere Erfindung ist ¹⁾. An Mitteln der Bildung scheint es ihm auch während seiner Knechtschaft nicht gänzlich gefehlt zu haben: zu Musonius muß er schon damals in einiger Beziehung gestanden haben ²⁾. Sein aufstrebender Geist wird, nachdem er von Epaphroditus frei gegeben war, die Mängel seiner Ausbildung zu ergänzen gewußt haben. Mit den Schriften nicht nur der Stoiker, des Zeno, Kleantes, Chrysippus, Archedemus, Diogenes, sondern auch Xenophons, Plato's, dessen Bücher vom Staate auch in den Händen römischer Frauen sich fanden, u. a. Philosophen war er augenscheinlich nicht bloß oberflächlich bekannt und in Dichtern, namentlich Homer, Hesiodus und einigen Komikern, gleichwie in der Mythologie und Geschichte, wohl bewandert. Den seiner Rede gemachten Vorwurf der Barbarismen und Solokismen läßt er sich gefallen ³⁾, und zu den Klassikern griechischer Prosa wird man ihn nicht rechnen wollen; die Kraft seiner Rede und ihrer Wirkung liegt in der Art, wie der einfache Ausdruck seiner Ueberzeugung unmittelbar zur Anerkennung nöthigt. Er verkennt keineswegs den Werth der Logik ⁴⁾, nennt sie das Kriterium oder Maß, wodurch wir das Andre erkennen, unterscheiden und wägen; er dehnt ihn auch auf sorgfältige Wahl der Worte aus ⁵⁾. Hatten

1) S. Schweighäuser's Epictetum III, 126 ff. Epiktet erwähnt des Epaphroditus mehrfach, jedoch ohne Liebe oder Haß.

2) Nach Dissertat. I, 9, 29 sagte ihm Nuphus, d. h. Musonius: *συμβήσεται σοι τοῦτο καὶ τοῦτο ὑπὸ τοῦ δεσπότου.*

3) ib. III, 9, 14.

4) I, 17, 6. 12. II, 25. IV, 8, 12. vgl. Ann. 16. 17.

5) I, 17, 10 τὰ λογικὰ . . . τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισχεπτικὰ, καὶ ὥς ἂν τις εἴποι, μετρητικὰ καὶ στατικὰ. 12. Σωκράτης . . . ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισχεψέως, τί σημαίνει ἕκαστος IV, 8, 12 ἀλλὰ μᾶλλον ἢ Ζήνων λέγει, γινώσκω τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα

ja auch Sokrates, Zeno und Antisthenes sie als notwendig anerkannt. Mit der logischen Technik der Logik scheint er mindestens eben so gut wie Seneca bekannt gewesen zu sein und empfiehlt logische Uebungen; nur gegen Sophistik und syllogistische Künsteleien spricht er sich entschieden aus. Die aristotelische Analytik war ihm wie andern Stoikern seiner Zeit fremd. Auch wissenschaftliche Untersuchungen über die Art, wie wir zum Wissen und Erkennen gelangen, ließ er sich nicht angelegen sein. Er setzte bei allen Menschen gemeinsame Vorbegriffe (*προλήψεις*) voraus, die, wir müssen hinzufügen, richtig verstanden, einander nicht widerstritten⁶⁾, so daß der Streit erst über ihre Anwendung, ihre naturgemäße Fassung entstehen; wir sollen ewigende und naturgemäße Vorbegriffe zur Hand haben⁷⁾. Von den Vorbegriffen unterschied er die wandelbaren Vorstellungen, die dem zu Grunde liegenden Sein entsprechen können oder nicht, wenn auch irgend Seiendes vorausgesetzt werden müsse, und er erkannte an, daß es ein Seiendes geben könne, welches nicht in die Erscheinung trete. Doch soll der Zustimmung oder der Verneinung das thatsächliche Innerwerden des so Seins oder nicht so Seins zu Grunde liegen, nach der Voraussetzung, daß die Schauung dem Geschauten gleichartig sei⁸⁾. Statt

ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστὶ, καὶ πῶς ἀρμόττειται πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅσα τοῖτοις ἀκόλουθά ἐστιν.

6) II, 11, 3 *ἐμφυτος ἔννοια* (τοῦ ὅτι δεῖ ποιῆσαι). II, 17, 7 *ἐννοιαὶ φυσικαὶ καὶ προλήψεις*. sie sollen aber *διηρθρώμεναι καὶ τελεῖναι* sein, ib. 10. II, 20, 1 *μέγιστον τεκμήριον τοῦ ἐναργέος τι εἶναι, . . τὸ ἐπανάγκης*. vgl. 20. I, 22, 1 *αἱ προλήψεις κοινὰ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσὶ, καὶ πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται*. Enchir. 26. *τὸ βούλημα τῆς φύσεως . . . ἐξ ὧν οὖν οὐ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους*.

7) I, 22, 2 *ἡ μάχη . . περὶ τὴν ἐφαρμογὴν τῶν προλήψεων*. 9 *μαρθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει*. I, 27, 6 *τὰς ἐναργεῖς προλήψεις ἐσμηγμέναις καὶ προχείρους ἔχειν δεῖ*.

8) I, 27, 1 *τετραχῶς αἱ φαντασίαι κτλ.* — I, 18, 1 *πᾶσιν ἀνθρώποις μίᾳ ἀρχῇ, καθάπερ τοῦ συγκαταθέσθαι, τὸ παθεῖν* (cf. Indio.) *ὅτι ὑπάρχει, καὶ τοῦ ἀνανεῦσαι τὸ παθεῖν ὅτι οὐχ ὑπάρχει καὶ νῦν ἔστι*.

weiterer Ausführungen über die Erscheinungen, begnügt er sich die Unhaltbarkeit der Skepsis, sei es in akademischer oder pyrrhonischer Form, kurz hervorzuheben. Wer dem ganz Augenscheinlichen widerstreitet, ist, sagt er, dem Geiste oder der Scham nach versteinert⁹⁾; das Maß jeder Handlung des Menschen ist die Erscheinung und nur wider Willen wird die Seele, nach Plato, der Wahrheit beraubt¹⁰⁾. — Aus den Erscheinungen ergeben sich Meinungen; sie zu prüfen bedarf es der Kanones, und die Philosophie hat diese zu erwägen und festzustellen¹¹⁾. Die vernünftige Seele wird zur Wahrheit sich neigen, sie mag wollen oder nicht; zeige der führenden Vernunft das Widerstreitende, sie wird abstehn (von ihrer Behauptung)¹²⁾. Und so verhält sichs namentlich mit dem Guten; sobald es erscheint, zieht es an sich heran, das Böse stößt ab, und Stoff des Guten ist der Geist, und sein Werk, der Natur gemäß unsre Vorstellungen anzuwenden¹³⁾. Wie die mit Wasser gefüllte Schale, so die Seele; gleich wie das Licht auf das Wasser fällt, so die Erscheinungen: wenn das Wasser sich bewegt, scheint auch das Licht sich zu bewegen; ähnlich wenn in uns eine Verdunkelung, sei es im Bereiche der Künste oder Tugenden, eintritt. Findet sie ja in dem Geiste statt, innerhalb dessen

τοῦ ἐπισχεῖν, τὸ παθεῖν ὅτι ἄδηλόν ἐστιν. vgl. I, 28, 12 ἢ ἴδιός οὐδέν ἐστιν ἢ φαντασία καὶ χοῆσις φαντασιῶν. I, 28, 2 τῷ οὖν φαινόμενῳ ὅτι οὐχ ὑπάρχει συγκρατισθεῖσθαι οὐχ οἶόν τε κτλ. 10 ἀνθρώπῳ μέτρον πάσης πράξεως τὸ φαινόμενον. vgl. III, 20, 1.

9) I, 5, 3 ἀπολιθώσεις εἰσὶ διτταί· ἡ μὲν τοῦ νοητικοῦ . . ἡ δὲ τοῦ ἐντροπτικοῦ. — I, 27, 15 sqq. οὐκ ἄγω σχολὴν πρὸς ταῦτα. vgl. II, 20, 28. I, 27, 15. II, 20. Fragm. 93.

10) I, 28, 4.

11) I, 20, 7 δοκιμάζειν τὰς φαντασίας. II, 11, 15 οὐκ ἀρκεῖ τὸ δοκεῖν ἐκάστῳ, πρὸς τὸ εἶναι. 24. τὸ φιλοσοφεῖν . . ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνας. vgl. 25. und häufiger empfohlen. Euseb. 19. ἀνίκητος (ὁ μὴ) ὑπὸ τῆς φαντασίας συναρπασθεὶς. vgl. 20.

12) II, 26, 7.

13) III, 3, 4 τὸ ἀγαθὸν φανέν ἐκθὺς ἐκλήρησε ἐφ' αὐτό, τὸ κακὸν ἄφ' αὐτοῦ ib. 1.

sie sich bewegt: so bald er sich beruhigt, tritt auch in jenen (den Gegenständen der Künste und Tugenden) Ruhe ein. Mit dem Wahn soll der Dünkel abgestreift werden ¹⁴⁾. Die Erscheinungen und Meinungen bedürfen der Prüfung, der Absonderung der wahren von den falschen, und letztere müssen von denen, welche sie hegen, als solche anerkannt werden; daher Empfehlung und Uebung der leidenschaftslosen sokratischen Dialektik, welche als vollgültig auch die Anerkennung des Gegners gelten läßt ¹⁵⁾; wir sollen einander überführen, nicht mit nackten Theoremen uns begnügen, die Theoreme sollen vielmehr als Seelenleiter, als Triebfedern unsrer Handlungen sich bewähren ¹⁶⁾. Nur durch eigne Schuld, ist Epiktet überzeugt, werden wir zu trügerischen Erscheinungen und falschen Vorstellungen verleitet. Es bedarf zur Sonderung der falschen von den wahren, wie bei der Unterscheidung der ächten und verfälschten Münzen, der prüfenden und unterscheidenden Thätigkeit, und dazu der Anerkennung Dessen was aus dem Zugestandenen folgt; und dazu wiederum der Kenntniß, wie etwas einem Gegebenen folge, sei es Eins dem Einen oder gemeinschaftlich Mehreren; daher ist auch nothwendig die Beschäftigung mit und die Uebung in der richtigen Abfolge, wie dann auch in Bezug auf hin und wider nothwendige Hypothesen, weiter durchgeführt wird. Das Falsche läßt sich nicht widerspruchlos durchführen. Daß logisches Verfahren auch bei Prüfung unserer Erscheinungen erforderlich sei, läßt Epiktet nicht außer Acht; vor Allem aber hebt er die Anwendung desselben auf das Pflichtbewußtsein hervor ¹⁷⁾. Im Uebrigen be-

14) III, 3, 20 sqq. — I, 8, 6 *οἷσεως ἀφορμὴ καὶ τύφου* soll beseitigt werden. II, 17, 1 *τί πρῶτον ἐστὶν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; ἀποβαλεῖν οἶησιν. ἀμήχανον γὰρ ἂ τις εἰδέναι οἶται, ταῦτα ἄρξασθαι μαρτάνειν.*

15) III, 9, 13 *ἐλέγξωμεν ἀλλήλους* κτλ. II, 12, 5 *ἄλλου δ' οὐδενὸς ἔδειτο μάρτυρος.* ib. 14 *μηδέποτε παροξυνθῆναι ἐν λόγοις.* vergl. II, 13. III, 14, 9 *τὴν μὲν οἶησιν ἐλεγχος ἔταιρει* (Socrat.)

16) III, 21, 1 *θεωρήματα ψιλὰ.* ib. 23 *εἴ σε ψυχαγωγεῖ τὰ θεωρήματα, καθήμενος αὐτὰ στρέψε αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ.* vgl. IV, 4, 4.

17) Enchir. 29, 1 sqq. *ἐκίστου ἔργου σκόπει τὰ κατηγούμενα καὶ*

gnügt er sich verschiedene Formen der Schlüsse gelegentlich anzuführen, ohne in ihre Technologie einzugehen, ja ohne ihre Bedeutung näher zu bestimmen¹⁸⁾. Logische Uebungen empfiehlt er, wie gesagt, nur sollen sie in unfruchtbare, auf die Gesinnung nicht einwirkende Künsteleien nicht ausarten, vielmehr das Vermunftvermögen ausarbeiten¹⁹⁾.

τὰ ἀκόλουθα. Ib. 3 ὅλη τῇ ψυχῇ. II, 23, 6 τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἐκάστου λογιούμενον. 10 ἡ προαιρετική. I, 7, 7 δύναμις δοκιμαστική τε καὶ κριτική. 9 τὸ ἀκόλουθον τοῖς δοθεῖσι ὑπὸ σοῦ καλῶς, παραδέχου. 10 δεῖ δὲ μαθεῖν πῶς τί τισιν ἀκόλουθον γίνεται, καὶ τότε μὲν ἐν ἐν ἀκολουθεῖ, ποτὲ δὲ πλείοσι κοινῇ. 12 οὐκοῦν ἐλήλυθεν ἡμῖν ἡ περὶ τῶν συναγόντων λόγων καὶ τρόπων πραγματεία καὶ γυμνασία, καὶ ἀναγκαῖα πέφυκεν. 22 ἀναγκαῖον γὰρ ἐστίν ὅτε αἰτῆσαι τινα ὑποθεσιν, ὥσπερ ἐπιβάθραν τῷ ἐξῆς λόγῳ. — I, 7, 1 ἡ περὶ . . τοὺς τοιοῦτους λόγους πραγματεία λανθάνει τοὺς πολλοὺς περὶ καθήκοντος οἶσα. vergl. II, 25. III, 8, 1. und Num. 14.

18) I, 7, 1 ἡ περὶ τοὺς μεταπίπτοντας καὶ ὑποθετικούς, ἔτι δ' ἐκ τοῦ ἡρωτῆσθαι περαινόντας, καὶ πάντως ἀπλῶς τοὺς τοιοῦτους λόγους πραγματεία κτλ. S. über die wiederholt erwähnten μεταπίπτοντας die Ann. Upton's, Schweighäuser's u. A. zu d. St. Es ist augenscheinlich derselbe Fehlschluß, den Simplicius unter der Bezeichnung μεταπίπτοντα ἀξιώματα anführt und durch das Beispiel erläutert, wenn Dion lebt, so wird er leben (vgl. Prantl's Geschichte der Logik I, 466, 168). Dieser Fehlschluß wird in eine Reihe mit den allgemeinen hypothetischen Schlüssen und mit der Methode durch Frage fortzuschreiten gestellt, — zum Beweise, daß Epistet in die Technik der Schlüsse einzugehen nicht beabsichtigte. Ähnlich erwähnt er a. a. St. logische Formen (III, 2, 6), namentlich die hypothetischen, fordert strenge Durchführung der Voraussetzung (I, 26, 1), mit Beachtung des ihnen Widersprechenden (III, 2, 17 ἄτοπον), empfiehlt auch logische Uebungen (I, 17. II, 25. III, 9, 19 διὰ τί μὴ φιλοτεχνήσω περὶ τὸν λόγον; κτλ. — τὸ τροπικόν, τὸ συνημμένον und Ähnliches häufiger erwähnt, z. B. I, 29, 40. 51. 56. — Ench. 44. λόγοι ἀσύντακτοι.

19) I, 29, 55 λογάρια. vgl. II, 10, 30 τοιγαροῦν μέχρι τῶν λογάρων προκόπομεν· ἔξω δ' αὐτῶν, οὐδὲ τὸ ἐλάχιστον. II, 18, 26 καὶ ἐρισθῆς οὕτω γυμνάζεσθαι, ὅψει οἷοι ᾧμοι γίνονται, οἷα νεῦρα, οἷοι τόνοι. νῦν δὲ μόνον τὰ λογάρια, καὶ πλέον οὐθέν. II, 19, 22 τὰ λογάρια τὰ Στωικά. — ἐκπορεύειν γ. ἐξεργάζεσθαι τὸν λόγον, III, 6, 1.

2. Ohne in psychologische und anthropologische Untersuchungen einzugehen, ist Epiktet von der Allgewalt der Vernunft und ihrem göttlichen Ursprunge aufs festeste überzeugt, sucht sich aber Rechenschaft zu geben von Dem wodurch sie über alles Uebrige herrscht. Das einzige Vermögen, welches sich selber, ihren eignen und alles Uebrigen Werth durchschaut, ist das Vernunftorgan, während die andren Vermögen, wie Grammatik und Musik, das Richtige nur in besonderer Richtung erkennen. Die Vernunft allein vermag die andren Vermögen richtig anzuwenden; nur ihrer allein konnten wir vollkommen mächtig werden, nicht Dessen was von unsrer Körper abhängt, nicht unsrer Glücksgüter und des Ergehens unsrer Angehörigen; durch alles Solches werden wir gehemmt und herabgezogen. Und wiederum, was ist das Eigenste unsrer Vernunft? der Wille; ihn vermag auch nicht Zeus zu beugen. Darauf muß unser Sinnen und Trachten sich beschränken, unsren Willen, d. h. unser Begehren und Verwerfen ungehindert und frei von allen Hemmungen zu bewahren. Immer von Neuem schärft Epiktet ein, daß unser eigen nur der Wille sei und sein könne, das Streben nach dem außer seinem Bereich gelegenen, Das was unser ist, zu Grunde richte²⁰⁾. Den Vernunftbegabten Wesen ist daher das

9, 20. III, 21. — θεωρήματα ψιλὰ III, 21, 1. — Ench. 49, 2 γραμματικὸς ἀπετελέσθης ἀντὶ φιλοσόφου. Ib. 50, 1 κἂν ἐπερθέσεις ἐξ ἐπερθέσεων ποιῆς, προθέσεις ἐκ προθέσεων . . . λήψεις σεαυτὸν οὐ προκόψας.

20) I, 4. 6. 31. — I, 11, 28 οὐκ ἔξω . . . τὸ αἴτιόν τοῦ ποιεῖν τι ἡμᾶς ἢ μὴ ποιεῖν I, 17, 2 τὸ προαιρετικὸν ἀκώλυτον. I, 22, 6 τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμῖν I, 19, 11. 17 sqq. I, 25, 1 τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. I, 18, 21 τίς οὖν ὁ ἀήττητος; II, 16, 28 ὁ νόμος ὁ θεὸς τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρῶν μὴ ἀντιποιεῖσθαι. vergl. IV, 1, 69. 81. 112. 129. 158. IV, 4, 39. — IV, 9, 19 ἅν τι τῶν ἀλλοτρῶν θέλῃς, τὰ σὰ ἀπώλετο. II, 17, 30 ἔρχου, νεανίσκε, εἰς τὰ σά. I, 29, 3 τὰς ὕλας μὴ θαυμάσης. Ib. 4 τοῦτον τὸν νόμον ὁ θεὸς τέθεικε . . . εἰ τι ἀγαθὸν θέλεις, παρὰ σαυτοῦ λάβε. 11 τῶν δογμάτων ἄρχειν θέλω. 12. προαίρεσιν οὐδὲν ἄλλο νικῆσαι δύναται, πλὴν αὐτὴ ἐαυτήν. 13 ὁ τοῦ θεοῦ νόμος κράτιστος καὶ δικαιοτάτος· τὸ κρεῖσσον αἰεὶ περιίεσθαι τοῦ χείρονος. vergl. III, 17, 6. Fragm. 114 οὐδεὶς ἐλείθερος ἐαυτοῦ μὴ κρατῶν.

Unvernünftige allein unerträglich, leicht erträglich alles Vernünftige. Wenn wir jedoch die Vernunft als das leitende Vermögen fassen, sollen wir die andren von ihr abhängigen nicht gering schätzen ²¹⁾. Die Vernunft äußert sich unmittelbar durch Vorbegriffe vom Vernünftigen und Vernunftwidrigen; sie im Einzelnen naturgemäß anzuwenden, dazu bedürfen wir der Erziehung und des Innewerdens des der Person Angemessenen. Wer eingedenk ist daß Zeus Vater der Götter und Menschen ist, wird nicht niedrig von sich denken, sondern seine göttliche und ewige Abkunft vor Augen haben; sie verlengnend werden wir Wölfen, Löwen und Fischen gleich. Wer seine eigne Würde achtet, wird nicht um sein Leben zu retten, an scenischen Schaufstellungen Nero's Theil nehmen, oder auf Befehl des Vespasian seiner Abstimmung im Senate sich enthalten, oder auch nur auf Geheiß den Bart, das Kennzeichen des Philosophen, sich schären lassen. Vor Allem sollen wir das Leitende in uns, die Vernunft, rein erhalten, und es seiner ursprünglichen Natur nach bewahren. Die dem Menschen eigenthümliche Natur aber fällt mit der Vernunft zusammen, und ebenso die Naturgemäßheit derselben mit ihrer Reinheit ²²⁾. Auch sittliche Pflichten führt Epiktet auf die Naturgemäßheit zurück (Ann. 38).

3. Und welcher ist der Bereich der Freiheit? die Vorstellungen; nur ihrer sind wir mächtig; für ihre Anwendung hat uns Gott verantwortlich gemacht; in dieser findet sich die Wesenheit des Guten ²³⁾. Unses Dazüthaltens oder Nichtdazüthaltens, unsrer Ur-

21) I, 2, 1. — II, 23, 23 *ἐτιμᾶσαι τις τὰς ἄλλας δυνάμεις; μὴ γένοιτο* — *ἀνόητον, ἄσεβές, ἀχάριστον πρὸς τὸν θεόν. ἀλλὰ τὴν ἄξιαν ἐκάστῳ ἀποδίδωσι.* 43 *τίς γὰρ λέγει μὴ εἶναι αὐτὰ κομψά; ἀλλ' ὡς δίοδον, ὡς πανδοκεῖα.*

22) I, 2, 7. 3. — III, 22, 19 *πρῶτον οὖν τὸ ἡγεμονικὸν σε δεῖ τὸ σαυτοῦ καθαρὸν ποιῆσαι.* II, 5, 24 *κατὰ φύσιν . . τὸ καθαρὸν εἶναι.* I, 15, 4 *τηρήσω τὸ ἡγεμονικὸν κατὰ φύσιν ἔχον.* III, 10, 11 *κατὰ φύσιν ἔχειν τὸ ἡγεμονικόν.* — I, 17, 17 *ἐξηγεῖσθαι τὸ βούλημα τῆς φύσεως.*

23) I, 12, 34 *τίνος οὖν ἐπεόθυρόν σε ἐποίησαν (οἱ θεοί); τοῦ μόνου ὄντος ἐπὶ σοι, χρήσεως οὗτος δεῖ φροντισίων.* I, 20, 18 *οὐχ ἄν*

theile und Principien (ὕπολήψεις καὶ δόγματα), sind wir, nicht des Aeußeren, Herrn; der Grund des Thuns oder Nichtthuns, des Redens oder Nichtredens, der Erhebung oder des Kleinmuthes, des Begehrens oder Vermeidens, gehört lediglich uns; nicht außer uns dürfen wir es suchen; nicht Tod, Verbannung oder Pein zwingt uns zu handeln oder nicht zu handeln ²⁴). Den eignen Trieb vermag nur ein anderer Trieb, Begehren und Meiden nur ein anderes Begehren und Meiden zu überwinden; ebenso die Wahl (προαίρεσις) nur eine andre Wahl ²⁵). Der Grund unsrer Zustimmung ist die Annahme des So seins, der Grund der Weigerung die Annahme des Nicht so seins, Grund der Zurückhaltung des Urtheils die Annahme daß das Fragliche zweifelhaft (ἄδηλον) sei; eben so der Grund des Strebens die Annahme, daß wir das Erstrebte zuträglich. Zu Grunde liegt die Erscheinung, sie ist der Grund der großen wie der verderblichen Werke ²⁶). Die Strafe für den Irrthum trägt jeder selber, und dem Verirrten wird der Weise nicht zürnen, ihn schmähen und hassen; er ist zu bemitleiden ²⁷). Wir sollen aber unsre Erscheinungen prüfen; besteht ja die Wesenheit des Guten in der richtigen Anwendung der Erscheinungen; der Mensch ist im Besitze des Vermögens vernünftiger Vorstellungen. Antisthenes hat uns frei gemacht, hat uns gelehrt, was unser sei und was nicht; daß die Anwendung unsrer Vorstellungen frei, ohne Zwang und Hinderniß; niemand kann ja uns nöthigen sie anders anzuwenden als wir wollen. Schimpflich ist nur was unser Werk, nicht was von unserm Willen unabhängig ist ²⁸). Epiktet weiß wohl, wie schwer es ist die eignen Erscheinungen bei großen

ἀγαθοῦ χρῆσις οὐκ εἰ φαντασιῶν. vgl. I, 30, 4. II, 19, 32 ὁρῶν χρῆσις φαντασιῶν. II, 22, 29.

24) I, 11, 37. 31. 28. 33 und anderweitig.

25) I, 17, 24. — I, 29, 12 sqq.

26) I, 18, 1 sqq. — I, 28, 11.

27) I, 18, 3. — I, 28, 10.

28) I, 20, 7. — ib. 15. — III, 1, 25 ἀνδρῶν . . . χρηστικὸς φαντασίῳ λογικῷ. — III, 24, 67 sqq. — III, 26, 8 sq.

inneren Bewegungen zu bemeistern ²⁹⁾ und aus ihnen richtige Vorstellungen zu bilden; an die Stelle wissenschaftlicher Untersuchungen über das Wie aber treten allgemeine, unzureichende Bestimmungen; Ep. verweist auf das Alte: Erkenne Dich selber, beruhe auf Dir selber, verkehre mit Dir selber ³⁰⁾, und nennt die Vernunft ein System aus qualitativ bestimmten Erscheinungen; diese wie die daraus hervorgegangenen Dogmen sollen wir beherrschen ³¹⁾. Daß es nur an uns liege richtig wahrzunehmen, vorzustellen, zu denken, zu wollen und die richtigen Entschlüsse zu fassen, wird durchgängig vorausgesetzt. Aber freilich, frei sollen nur die wahrhaft Gebildeten (*παιδευμένοι*) sein. Und wie sollen wir die zur wahren Freiheit führende Bildung erreichen? Zunächst und vorzüglich durch die Ueberzeugung, daß unsre Freiheit auf den Kreis unsrer Vorstellungen sich beschränke, innerhalb ihrer daher auch nur der Grund unsres Wohlsseins, unsrer Glückseligkeit gefunden werden könne, Wohlssein und Glückseligkeit von ihnen allein abhängig sei, nicht von irgend etwas Dessen was unsren Körper, unsre Güter oder Angehörige betrifft ³²⁾. Was von unsrer Wahl nicht abhängt, ist weder gut noch böse. Nur sollen wir nicht halsstarrig (*σκληρῶς*) auf unsren Meinungen beharren; die Thorheit vermag man weder zu überzeugen noch zu brechen; unabhängig, und selten genug findet sich der für die Wahrheiten wie geborene und sogleich empfängliche ³³⁾. Wer was von uns ab-

29) I, 26, 10 δύσκολον κρατῆσαι τῶν αὐτοῦ φαντασιῶν, ὅπου τὰ ἐκσείοντα μεγάλα. Ench. 13 ἴσθι ὅτι οὐ βλάβιον καὶ τὴν προαφρῆσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσαν φυλάξαι, καὶ τὰ ἐκτός· ἀλλὰ τὸν ἑτέρου ἐπιμελούμενον, τοῦ ἑτέρου ἀμελῆσαι πᾶσα ἀνάγκη.

30) I, 18, 17. III, 1, 18. III, 13, 6 τὸ δύνασθαι αὐτὸν ἑαυτῷ ἄρκεῖν δύνασθαι, αὐτὸν ἑαυτῷ συνεῖναι. — vgl. fragm. 175.

31) I, 20, 5 σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν.

32) II, 1, 25. — III, 10, 18 δύο ταῦτα πρόχειρα ἔχειν δεῖ· ὅτι ἔξω τῆς προαιρέσεως οὐδέν ἐστιν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν· καὶ ὅτι οὐ δεῖ προηγείσθαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ἐπακολουθεῖν.

33) II, 13, 10. — II, 16, 1. — ib. 17 . . . ἔνα μοι δοτε, ἵνα ἴδω τοῦτον, ὃν ἐκ πολλοῦ χρόνου ζητῶ, τὸν ταῖς ἀληθείαις εὐγενῆ καὶ εὐφροῦ.

hängig ist, was unsrer Wahl anheim fällt (*αὐτεξουσία*), seiner Natur nach frei bewahrt, hat sein Genüge; was Andres sollte ihn kümmern? Jenes beherrscht er; wer könnte es ihm rauben? Will er es der Natur treu bewahren, so ist er im Besiz aller Sicherheit (*ἀσφάλεια*), alles Gelingens (*εὐμάρεια*)³⁴. In Allem was unsrer Wahl anheim gestellt ist, bedarf es der sorgfältigen Erwägung (*εὐλάβεια*); in allem Uebrigen, außer demselben Gelegen, des Muthes (*θάρρος*), der Furchtlosigkeit und Unerschütterlichkeit; Hochsinn und vorsichtige Erwägung sind daher mit einander zu einigen³⁵. Wer nach dem Aeußeren hascht (*χάσκει*), wälzt sich ruhelos nach Oben und Unten. Gott hat uns geschaffen der Natur gemäß zu wählen³⁶. Die Bestandtheile, die wir in Urtheile verbinden (*τὸ συννημμένον*), sind gleichgiltig (*ἀδιάφορον*), nicht aber die Entscheidung unter ihnen (*ἡ κρίσις*), werde sie durch Wissenschaft, Meinung oder Täuschung bestimmt³⁷.

4. Nun soll der Mensch seine Bestimmung (*ἐπαγγελία*) erfüllen; er ist ein sterbliches, vernunftbegabtes Wesen (I, 9); als solches hat er nichts Höheres (*κυριώτερον*) als das Vermögen der Wahl; alles Uebrige ist ihm unterworfen, er selber herrenlos und unabhängig (*ἀνυπότακτον*); er ist Bürger der Welt und eins der leitenden Glieder derselben, der göttlichen Weltordnung Folge leistend und der Einsicht in ihre Abfolge theilhaft (*τῶν ἐξῆς ἐπιλογιστικός*). Der gute Mensch, vermöchte er das Zukünftige vorher zu sehen, würde daher als Theil des Ganzen, frei von Rücksicht auf das ihm ins besondere Zuträgliche, zu der ihm beschiedenen Krankheit, zu seinem Tode, oder seiner Verstümmelung selber mitwirken, im Bewußtsein daß es von der Weltordnung ihm beschieden und daß das Ganze vorzüglicher als der Theil sei. In ähnlicher Weise wie den Beruf des Bürgers, leitet Epiktet den des Sohnes, des Bruders,

34) II, 2, 3. — ib. 2.

35) II, 1, 5. 21. — II, 5.

36) II, 2, 25. — II, 6, 9.

37) II, 6, 1.

des Vaters, aus der Naturbestimmung ab, und endlich daß man auch den uns beschädigenden, nicht wieder beschädigen solle³⁸⁾. Er veranschaulicht auf die Weise, was unter naturgemäßer Bestimmung unsrer Wahl zu verstehen sei, ohne eine irgendwie systematische Ableitung unsrer Pflichten zu unternehmen; er zieht sich auf die Ueberzeugung von uns eingeborenen Begriffen (*ἐμφυτοὶ ἐννοιαί*) zurück³⁹⁾, scheint jedoch die einer technischen Entwicklung bedürftenden, erst dadurch zum Wissen erhobenen, wie die mathematischen, von den unmittelbar sich geltend machenden des gesunden sittlichen Bewußtseins zu unterscheiden⁴⁰⁾; die Bedeutung und Geltung dieser ist unmittelbar evident, nur ihre richtige Anwendung auf die besonderen Fälle bedarf des Unterrichts: von dem an sich Zugestandenen geht man zu dem wegen ungeeigneter Einfügung Zweifelhafteu über. Zur Beseitigung des Streites über die richtige Einfügung aber genügt nicht das Dazurhalten (*δοκεῖν*); es bedarf dazu der Begriffe, deren Gültigkeit nicht in Abrede gestellt werden kann, die als solche zur Bestimmtheit des Bewußtseins nicht zu bringen, als Schuld zugerechnet werden muß. Anfang der Philosophie ist daher das bloße Wägen abzuwerfen, das Innwerden des Streites und das Auffinden eines über das Dazurhalten hinausreichenden Grundmaßes; als solches kann die schwankende Lust sich nicht ergeben⁴¹⁾. Der Philosophie liegt es ob die Richtmaße zu erschauen

38) II, 10, 1 sqq. — ib. 7 sqq. — ib. 24. vgl. II, 17, 31 sqq.

39) II, 17, 7 *τίς γάρ σοι λέγει, οἷ ἐννοίας οὐκ εἶχομεν ἐκάστου τούτων φυσικάς καὶ προλήψεις; ἀλλ' οὐχ οἷόν τε ἐφαρμόζειν τὰς προλήψεις ταῖς καταλλήλοις οὐσίαις, μὴ διαρθρώσαντα αὐτάς, καὶ αὐτὸ τοῦτο σκεψάμενοι, ποίαν τινὰ ἐκάστη κῶτων οὐσίαν ὑποτακτέον*. vgl. ib. 14. IV, 4, 26 *ἐξεργάζου τὰς προλήψεις*, und ähnlich häufiger.

40) III, 6, 8 *οἱ μὴ παντάπασι διεστραμμένοι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰς κοινὰς ἀφορμὰς ὁρῶσιν· ἡ τοιαύτη κατάστασις κοινὸς νοῦς καλεῖται*. — Fragm. 97 *ἄνθρωποι δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν*.

41) II, 11, 12 *ἔχεις οὖν δεῖξαι τι ἡμῖν πρὸς τὸ κῶτας ἐφαρμόζειν ἄμεινον, ἀντιέρω τοῦ δοκεῖν τι . . . ἐλλοθὲ οὖν ἐπεί τι ἀντιέρω τοῦ δοκεῖν*. — ib. 25 *τὸ δ' ἤδη χρῆσθαι τοῖς ἐγνωσμένοις, τοῦτο τοῦ κα-*

und festzuhalten; die als solche erkannten anzuwenden, ist die Sache des schon Guten. Um jedoch richtig angewendet zu werden, muß auch jene erstere Art der angeborenen oder natürlichen Begriffe, gleich der zweiten, der technischen Entwicklung bedürftigen, wie die von Krankheit und Gesundheit, zu richtiger Anwendung eine gegliederte und vollendete sein, d. h. sie bedarf der Zurückführung auf keinem Zweifel mehr ausgesetzte Grundurtheile; und wie das geschehen solle, wird wenigstens angedeutet: durch Zurückführung auf den Vorbegriff des (schlechthin) Zuträglichen (*χρησιμον*), wobei sich dann ergeben muß, daß Reichthum und Lust sich nicht darauf zurückführen lassen ⁴²⁾. Sokrates ist auch hier sein Vorbild; selbst in Bezug auf Plato, hatte der Rhetor Theopompus gegen voreilige Begriffsbestimmungen gewarnt. Alles Wähnen über das Wissen des Zuträglichen sollen wir abwerfend, auf den Grundbegriff gehn, wie der Geometer und Musiker, und nicht wännen durch die Commentarien des Chrysippus, Antipater und A. über den Kügner (*ψευδόμενος*), u. s. w. weiter zu kommen (*προκόψαι*) ⁴³⁾. Wenn Du zürnst, erkenne, daß Dir dies nicht nur jetzt zum Uebel gereicht, sondern daß Du auch die Richtung darauf vermehrt und wie dem Feuer Nahrung geboten hast; und Gleiches sollen wir in ähnlichen Fällen erwägen. Durch Belebung und Reinigung der Vernunft sollen wir unsre Begierden und Affekte beherrschen und dem Ausbruche derselben in eingewurzelte Seelenkrankheiten (*ὑρρωστίσματα*) vorbeugen; die Schule des Philosophen ist eine Heilanstalt (*ἰατρεῖον*); es bedarf des unausgesetzten Kampfes, dessen Erfolg

λοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἔργον ἐστίν. II, 17, 1 *τὴν* πρῶτον ἐστὶν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; ἀποβαλεῖν οἴησιν. II, 11, 19 *τίς* ἐπολέπτωκεν οὐσία περὶ ἧς ζητοῦμεν; ἡδονή; κτλ. — ib. 24 καὶ τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτό ἐστιν, ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνες. — Ench. 51 ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων.

42) II, 17, 8 aq. — ib. 10 ἀγαθὸν καὶ κακόν, καὶ συμφέρον καὶ ἀσυμφέρον, τίς ἡμῖν οὐ λαλεῖ; τίς γὰρ ἡμῶν οὐκ ἔχει τούτων ἐκάστου πρόληψιν; ἀρ' οὐκ διηθρομμένην καὶ τελείαν; τοῦτο δεῖξον.

43) II, 17, 5. — ib. 39 ἐρχεσθαι δεῖ πρὸς τὸν λόγον, ὡς πρὸς τὰ γεωμετρικὰ . . καὶ μουσικά. — ib. 34.

ein schönerer ist als die Lösung von Problemen, wie der des Herrschenden (*κυριεύων*); und darin besteht die Lösung der Aufgabe, gegen seine Vorstellungen zu kämpfen; wird ja jede Thätigkeit und jedes Vermögen durch entsprechende Werke zusammengehalten und erhöht. Anstatt an der Lösung jenes Problems, ob alles vorangegangene Wahre oder Wirkliche nothwendig sei, oder ob dem Möglichen nichts Unmögliches folge, oder ob es ein Mögliches gebe, welches weder jetzt wahr sei, noch in Zukunft sein werde, — von Neuem uns zu versuchen, fragen wir vielmehr, was gut, was böse, was keins von beiden (*ἀδιύπορα*) sei, und lassen uns nicht genügen an Dogmen, sondern fordern Verwirklichung derselben im Leben; sind ja die meisten, die sich Stoiker nennen, Epikureer oder Peripatiker ⁴⁴). Ueber das Gute und Böse findet die größte Verschiedenheit der Meinungen und große Verwirrung statt ⁴⁵). Die meisten Fehler gestehen die Menschen leicht als ihnen anhaftend zu, weil sie wähnen (*φαντάζονται*), daß in ihnen ein Unfreiwilliges sich finde, wie Feigheit und Mitleid, auch wohl Unenthaltbarkeit aus Liebe oder Eifersucht (*ζηλοτυπία*); Ungerechtigkeit dagegen halten sie nimmer für ein Unfreiwilliges. Wie ist ihnen zu helfen? nicht durch Verweisung an einen Lehrer, an die Schule, an vorher nicht gekannte Bücher. Wer denn geht zur Schule, um geheilt zu werden, um seine Dogmen zu reinigen? man geht nur hin um über Dogmen reden, Schlüsse lösen zu können. Fruchtlos sind die Theoreme denen, die sie nicht in richtiger Weise anwenden; heilt eure Wunden, beobachtet euch fortwährend, überlegt ruhigen Geistes. Ihr werdet

44) II, 18, 5 sqq. — ib. 8. 19 — ἐπιθύμησον καθαρός μετὰ καθαροῦ σωτοῦ γενέσθαι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ. — III, 23, 30. — II, 18, 17. IV, 3, 6 μικρὸν ἂν ἀπονοστήσῃς, ἀπῆλθε πάντα τὰ μέχρι νῦν συνειλεγμένα. vgl. 4. II, 9, 13 μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ μέλειν προσλαμβάνειν, εἰτα ἄσκησιν.

45) II, 18, 1 sqq. — ib. 9 sqq. vgl. III, 25. — II, 19 sqq. ib. 18 sqq. — ib. 22. — II, 21, 4.

sehn, welche Kraft die Vernunft hat; wird ja jede Seele, nach Plato, wider Willen der Wahrheit beraubt ⁴⁶).

5. Beruht nun auf dem Wahlvermögen das Wesen der Vernunft, haben alle unsere übrigen Vermögen nur Werth soweit sie der richtigen Anwendung desselben förderlich sind; und ist von ihm allein Gut und Böse, von ihm allein Heil und Unheil abhängig: so müssen alle unsere Uebungen auf Ausbildung jenes Vermögens gerichtet sein, und das Endziel dieser, daß unser Begehren und Vermeiden ohne Hinderniß und frei sich entwickle, d. h. daß weder unser Begehren sein Ziel verfehle, noch unser Vermeiden auf das Vermiedene treffe. Läßt man das Eine oder Andern auf das nicht in unserer Willkür stehende (*ἀπροαίρετα*) übergleiten, so kann weder unser Begehren sein Ziel erreichen, noch das Vermeiden ein fehlerloses (*ἀπερίπτωτον*) sein; und dazu bedarf es großer und fortgehender Uebung. Wohin der Zug (*ἄλυσθος*) der Vorstellungen mit der Macht der Gewöhnung treibt, da muß die entgegengesetzte Gewöhnung durch Uebung befestigt werden; so, wenn wir zur Lust neigen, die Anstrengung scheuen. Wir sollen uns es angelegen sein lassen der Begehrung nicht nachzugeben, das Vermeiden nur auf Dasjenige zu richten, was von unserer Wahl abhängig ist, und um so mehr, je größerer Anstrengung es dazu bedarf ⁴⁷). Dann muß man über den Impuls (*ὄρμη*), sei es ein an- oder zurückstrebender (*ἀφορμή*), wachen, daß er ein der Vernunft willig folgender, weder unzeitiger (*παρα καιρόν*), noch der Stelle (dem Orte) nicht angemessener, oder sonst dem Maßhalten nicht entsprechender sei (*παρα ἀσυμμετρίαν*). Der dritte Punkt betrifft die Wachsamkeit über unsere Zustimmung zu dem Glaublichen und Nöthigen; denn gleichwie wir, nach Sokrates, ein un-

46) II. 21, 7. — ib. 10 sqq. — ib. 22. ἡρεμήσατε τῇ διανοίᾳ. — ib. II, 22, 36.

47) III, 23, 9 τίς ἐπαγγελία ὀρέξεως; μὴ ἀποτυγχάνειν. τίς ἐκκλίσεως; μὴ περιπίπτειν. vgl. II, 18, 8. III, 12, 4 τί δ' ἐστὶ τὸ προκειμενον ἐκπονηθῆναι; ὀρέξει καὶ ἐκκλίσει ἀκλύτως ἀναστρέφεσθαι πλ. vgl. III, 4, 11. III, 15, 1.

geprüftes Leben (*ἀρεξέταστον*) nicht leben sollen, so dürfen wir auch keine ungeprüfte Vorstellung gelten lassen. Dieselbe Dreitheilung finden wir auch anderweitig wieder: vor Allem sollen wir die uns eingeborenen Begriffe von Gut und Böse, vom Zutraglichen und Unzutraglichen, durch richtige Anwendung auf das Besondere feststellen; dann zur Erörterung der Impulse zu unseren Handlungen, und endlich zu der Erläuterung und Prüfung unserer Zustimmung fortgehn. Oder auch so gesagt: zuerst sollen wir uns über unsere Begehungen und Vermeidungen, zweitens über unsere Triebe und das Angemessene, drittens über die der Täuschung nicht ausgesetzte und wohl überlegte Zustimmung uns verständigen; vorzüglich aber die Affekte, die auf verfehlte Begehungen und auf Zutreffen Dessen dem wir ausweichen wollen, zurückgeführt werden. Die Philosophen jener Zeit werden beschuldigt, den ersten und zweiten Punkt außer Acht zu lassen und so in Beziehung auf den dritten in verwirrende Fragen, hypothetische und Trugschlüsse hineingezogen zu werden⁴⁸⁾. Den zur Prüfung und Disciplinirung unserer Vorstellungen erforderlichen Gesichtspunkt scheint Epiktet nicht weiter verfolgt und fernere Gliederung schwerlich beabsichtigt zu haben; Sorgsamkeit wird häufig empfohlen⁴⁹⁾.

48) III, 12, 13 μετὰ τὴν ὁρεξιν καὶ τὴν ἐκκλίσιν, δεύτερος τόπος ὁ περὶ τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμὴν κτλ. ib. 14 τρίτος ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις, ὁ πρὸς τὰ πιθανὰ καὶ ἐλκυστικὰ κτλ. — II, 17, 3. 7. 10. — ib. 15. ἄνωμεν ἄρτι τὸν δεύτερον τόπον, τὸν περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ τὴν κατὰ ταύτας περὶ τὸ καθήκον φιλοτεχνίαν. ἄνωμεν καὶ τὸν τρίτον, τὸν περὶ τὰς συγκαταθέσεις. — III, 2, 1 τρεῖς εἰσὶ τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν. ὁ περὶ τὰς ὁρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μὴτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ, μὴτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς, καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθήκον, ἵνα τάξῃ, ἵνα εὐλογίστως ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαρτησίαν, καὶ ἀνεικαιότητα, καὶ ὅλος ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη I, 27, 10 γένεσις πάθους, θέλειν τι καὶ μὴ γίνεσθαι. — ib. 6 sqq.

49) III, 15, 6. 7 sqq. περιοδεύσας ὅλον τὸ πρᾶγμα und anderweitig.

sehn, welche Kraft die Vernunft hat; wird ja jede Seele, nach Plato, wider Willen der Wahrheit beraubt ⁴⁶⁾.

5. Beruht nun auf dem Wahlvermögen das Wesen der Vernunft, haben alle unsere übrigen Vermögen nur Werth soweit sie der richtigen Anwendung desselben förderlich sind; und ist von ihm allein Gut und Böse, von ihm allein Heil und Unheil abhängig: so müssen alle unsere Uebungen auf Ausbildung jenes Vermögens gerichtet sein, und das Endziel dieser, daß unser Begehren und Vermeiden ohne Hinderniß und frei sich entwickle, d. h. daß weder unser Begehren sein Ziel verfehle, noch unser Vermeiden auf das Vermiedene treffe. Läßt man das Eine oder Andern auf das nicht in unserer Willkür stehende (*ἀπροαίρετα*) übergleiten, so kann weder unser Begehren sein Ziel erreichen, noch das Vermeiden ein fehlerloses (*ἀπεριπτότων*) sein; und dazu bedarf es großer und fortgehender Uebung. Wohin der Zug (*ὄλισθος*) der Vorstellungen mit der Macht der Gewöhnung treibt, da muß die entgegengesetzte Gewöhnung durch Uebung befestigt werden; so, wenn wir zur Lust neigen, die Anstrengung scheuen. Wir sollen uns es angelegen sein lassen der Begehrung nicht nachzugeben, das Vermeiden nur auf Dasjenige zu richten, was von unserer Wahl abhängig ist, und um so mehr, je größerer Anstrengung es dazu bedarf ⁴⁷⁾. Dann muß man über den Impuls (*ὄρμη*), sei es ein an- oder zurückstrebender (*ἀφορμη*), wachen, daß er ein der Vernunft willig folgender, weder unzeitiger (*παρὰ καιρόν*), noch der Stelle (dem Orte) nicht angemessener, oder sonst dem Maßhalten nicht entsprechender sei (*παρὰ ἀνυμμετρίαν*). Der dritte Punkt betrifft die Wachsamkeit über unsere Zustimmung zu dem Glaublichen und Nöthigenden; denn gleichwie wir, nach Sokrates, ein un-

46) II. 21, 7. — ib. 10 sqq. — ib. 22. ἡρεμήσατε τῇ διανοίᾳ. — ib. II, 22, 36.

47) III, 23, 9 τίς ἐπαγγελία ὀρέξεως; μὴ ἀποτυγχάνειν. τίς ἐκκλίσεως; μὴ περιπλπτειν. vgl. II, 18, 8. III, 12, 4 τί δ' ἐστὶ τὸ προκειμενον ἐκπονηθῆναι; ὀρέξει καὶ ἐκκλίσει ἀκωλύτως ἀναστρέφεσθαι κτλ. vgl. III, 4, 11. III, 15, 1.

geprüftes Leben (*ἀρεξέταστον*) nicht leben sollen, so dürfen wir auch keine ungeprüfte Vorstellung gelten lassen. Dieselbe Dreitheilung finden wir auch anderweitig wieder: vor Allem sollen wir die uns eingeborenen Begriffe von Gut und Böse, vom Zuträglichen und Unzuträglichen, durch richtige Anwendung auf das Besondere feststellen; dann zur Erörterung der Impulse zu unseren Handlungen, und endlich zu der Erläuterung und Prüfung unserer Zustimmung fortgehn. Oder auch so gefaßt: zuerst sollen wir uns über unsere Begehrungen und Vermeidungen, zweitens über unsere Triebe und das Angemessene, drittens über die der Täuschung nicht ausgesetzte und wohl überlegte Zustimmung uns verständigen; vorzüglich aber die Affekte, die auf verfehlte Begehrungen und auf Zutreffen Dessen dem wir ausweichen wollen, zurückgeführt werden. Die Philosophen jener Zeit werden beschuldigt, den ersten und zweiten Punkt außer Acht zu lassen und so in Beziehung auf den dritten in verwirrende Fragen, hypothetische und Trugschlüsse hineingezogen zu werden⁴⁸⁾. Den zur Prüfung und Disciplinirung unserer Vorstellungen erforderlichen Gesichtspunkt scheint Epiktet nicht weiter verfolgt und fernere Gliederung schwerlich beabsichtigt zu haben; Sorgsamkeit wird häufig empfohlen⁴⁹⁾.

48) III, 12, 13 μετὰ τὴν ὀρεξιν καὶ τὴν ἐκκλίσιν, δεύτερος τόπος ὁ περὶ τὴν ὀρμὴν καὶ ἀφορμὴν κτλ. ib. 14 τρίτος ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις, ὁ πρὸς τὰ πιθανὰ καὶ ἐλκυστικὰ κτλ. — II, 17, 3. 7. 10. — Ib. 15. ἀρῶμεν ἄρτι τὸν δεύτερον τόπον, τὸν περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ τὴν κατὰ ταύτας περὶ τὸ καθήκον φιλοτεχνίαν. ἄρῶμεν καὶ τὸν τρίτον, τὸν περὶ τὰς συγκαταθέσεις. — III, 2, 1 τρεῖς εἰσὶ τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν. ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μὴ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ, μὴ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ ἀφορμὰς, καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθήκον, ἵνα τάξῃ, ἵνα εὐλογίστως ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαρτησίαν, καὶ ἀνειαυότητα, καὶ ὅλος ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπεὶ τῶν ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη I, 27, 10 γένεσις πάθους, θέλειν τι καὶ μὴ γίνεσθαι. — Ib. 6 sqq.

49) III, 15, 6. 7 sqq. περιοδεύσας ὅλον τὸ πρᾶγμα und andeutend.

6. Die Grundvoraussetzung aller sittlichen Bestimmungen ist die der inneren Freiheit. Auf die logisch-metaphysischen Schwierigkeiten des Begriffs, wie das Argument des sogenannten Herrschenden sie zu lösen verfährt, mit dessen Geschichte er besser bekannt zu sein scheint, als er es dort haben will, geht Epiktet nicht ein⁵⁰); die Realität der Freiheit bewährt sich ihm im innersten Bewußtsein; er begnügt sich die Grenzschiede zwischen dem was von unserer freien Selbstbestimmung abhängt und dem was nicht, bestimmt anzugeben. Ihr Gebiet reicht nicht über den Bereich unsrer Vorstellungen hinaus, nicht über den, auf welchem kein Zwang, keine Gewalt stattfindet, die Triebe ungehemmt, die Begehungen und Vermeidungen ihres Erfolgs sicher sind. Frei ist wer lebt wie er will, d. h. wie er wahrhaft will: denn wer möchte sündigend leben? wer in Täuschung, verneinen, ungerecht, zügellos, als Zänker, niedrig gesinnt? Niemand lebt kein schlechter wie er will, ist also nicht frei, mag er auch von freien Aeltern geboren, Senator, reich, Freund des Kaisers sein⁵¹). Also frei ist nur was der sich seiner völlig bewußte Wille will; und dieser verbirgt sich, und Ursache aller Uebel der Menschen ist, wenn sie die gemeinamen Vorbegriffe mit dem Besonderen nicht in Uebereinstimmung zu bringen wissen. Denn wer hat nicht den Vorbegriff vom Bösen, daß es in jeder Weise schädlich, zu fliehen und zu beseitigen sei? jeder Mensch will glücklich sein, Alles thun wie er es will. Ist der Freund des Kaisers glückseliger und freier geworden? Leben nun die Könige, die Freunde der Könige, nicht wie sie wollen; wer dann⁵²)? wer sich bewußt ist, daß die Freiheit

50) II, 23 und anderw.

51) IV, 1, 1 sqq. *ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὃς βούλεται, ὃν οὐτ' ἀναγκάσαι ἐστιν οὔτε καλίσαι οὔτε βιάσασθαι. οὐ αἱ ὀρμαὶ ἀνεμπόδισται, αἱ ὀρέξεις ἐπιτελεστικαί, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερίπταται κτλ.* — II, 26, 1 ὁ ἀμαρτάνων ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ. III, 1, 40 *τὴν προαίρεσιν ἂν σχῆς καλήν, τότε ἔσθ' ὁ καλός.*

52) IV, 1, 32 *τοῦτ' ἐστὶν ἐλευθέρου ἀνδρὸς φωνή, σπουδῇ ἐχτακότος τὸ πρᾶγμα καὶ ὥσπερ εἰκὸς εὐρηκότος.* vgl. 41 sq. — ib. 44 sqq.

das höchste Gut ist und daß niemand der es erreicht, unglücklich sein kann. Sage daher kühn, daß alle unglücklichen, das Begehrte verfehlenden (*δυσχοοῦντες*) und trauernden, nicht frei sein können. (Und warum nicht? sie haben gewollt was außer dem Bereiche unsres Willens liegt). Der Freie kann nicht niedrig (*ταπεινός*), nicht einem Anderen unterworfen sein, nicht ihm schmeicheln, sei es im Kleinen oder Großen (*μικροδουλοι, μεγαλόδουλοι*⁵³). Die Freiheit hältst auch Du für einen Zustand eigenen Rechts und eigener Entscheidung (*αὐτεξουσίῳν τι καὶ αὐτόνομον*); den der von einem Anderen abgehalten und gezwungen werden kann, für nicht frei; nenne ihn einen Sklaven, mag er auch als Consul walten; ebenso wenn er klagt und jammert; auch wenn er Nichts von dem thut, nenne ihn doch Sklaven, sofern seine Grundsätze (*δόγματα*) nicht jeden Zwang, jede Rücksicht auf Erfolg ausschließen⁵⁴). Wie all und jedes Wissen in seinem Gebiete uns befreit, wie das des Schreibens, des Citherspiels uns frei macht: so im Leben die Wissenschaft oder Kunst zu leben, und dazu bedarf es der Erkenntniß dessen, was bei uns steht und dessen was nicht. Ueber Unversehrtheit des Körpers, Leben und Tod, Besitz und dergleichen vermögen wir nicht zu verfügen; wohl aber kann niemand uns zwingen der Küge zuzustimmen, Reizen gegen unsern Willen nachzugeben (*ὀρμῆσαι*), oder sie zu fliehen (*ἀφορμῆσαι*); nur über den Reiz zu gebieten, ist unser; nicht aber so weit es der Mitwirkung des Körpers dazu bedarf; allein das Begehren (*ὀρέσθαι*), die Vorstellungen darauf zu lenken, steht uns frei, nicht der Erfolg⁵⁵). Mühen und üben wir uns also das Fremde von dem Eigenen zu unterscheiden, Das worin wir gehindert werden können, von Dem woran nicht, und jenem unser Streben zuzuwenden, diesem die Abkehr: Was oder Wen hätten wir dann noch zu fürch-

53) Ib. 51 ζῆται καὶ εὐρήσεις· ἔχεις γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως πρὸς εὐρεῖν τῆς ἀληθείας κτλ.

54) Ib. 53 ἀλλὰ τὰ δόγματα αὐτοῦ κατέμαθε, μὴ τι ἀναγκαστικά, μὴ τι κωλυτικά, μὴ τι δυσχοητικά.

55) Ib. 62—68 sqq.

ten? Zu fürchten haben wir was uns angeht, nicht Das worin die Wesenheit des Guten und Bösen besteht; niemand kann es uns rauben, niemand es hindern. So werden wir ohne Furcht und Erschütterung (*ἀτάραχοι*), ohne Schmerz und Begierde über und zu dem von uns nicht Abhängigen bleiben⁵⁶⁾. Was also droht unsrer Burg Gefahr? nicht Feuer und Schwert, sondern nur unsre Ueberzeugung. So werden wir nur das begehren was im Bereiche unserer Wahl liegt, was gut und bereit ist, ein maßvolles und beruhigtes Verlangen (*ὄρεξις*) hegen, von dem außer jenem Bereiche gelegenen Nichts so verlangen, daß jenes Unvernünftige, Drängende und über das Maß treibende sich geltend mache⁵⁷⁾.

7. Wir haben unseren Erleb der Gottheit unterworfen; was sie will, sei es Tod oder Marter, Erlangen des Erstrebten oder Nichterlangen: Das wollen auch wir.

Um alles Uebrige, alle Fügungen des Schicksals unbekümmert, nur das zu retten was durch Gerechtigkeit vermehrt und gerettet und durch Unrecht gemindert und zu Grunde gerichtet wird⁵⁸⁾, — hatten schon Sokrates und im Grunde auch Antisthenes und Diogenes, durch Leben und Lehre eindringlichst gemahnt; wie aber in den Nöthen des Lebens die Ueberzeugung festhalten? Die Kyniker und theilweise auch die Stoiker wappneten sich mit der Kraft der Entsagung oder mit der Ueberzeugung von der Unabänderlichkeit der Weltordnung, oder suchten den Begriff nothwendiger Vorherbestimmtheit mit dem einer weise waltenden göttlichen Vorsehung zu einigen; auch wähnten sie wohl, als vernünftige Wesen wenigstens Freiheit zu haben durch Zustimmung an der

56) Ib. 81 sqq.

57) Ib. 86 sqq. vgl. 34.

58) Ib. 98 οὕτως ἐφίστησι καὶ ἐννοεῖ, ὅτι ἐὰν θεῶ προσκατὰξ ἑαυτὸν, διελύσεται ἀσφαλῶς κτλ. Ib. 89 προσκατατέταχα μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ κτλ. Ib. 164. II, 1, 21 ἀταραξία, ἀφοβία, ἐλευθερία u. a. a. Et. εὐδαιμονία. Fragm. 8. — περὶ ἐλευθερίας IV, 1.

Weltordnung, in welchem die Theiden der Theile durch den Entzweck des Ganzen ausgeglichen würden. Doch mußte, um dem Gefühl der Uebel nicht zu unterliegen, allmählich das Bedürfniß erwachen, an die Stelle abstrakter Begriffe, eines das Herz erwärmenden lebendigen Glaubens sich zu versichern. Zwar auch Epiktet hält sich überzeugt, daß das Weltganze einheitlich verbunden sei, daß die Seelen Theile Gottes und so mit Ihm verknüpft seien, daß Er jeder ihrer Bewegungen als der eignen inne werde⁵⁹⁾. Doch den daraus sich ergebenden Begriff der göttlichen Vorsehung vertieft er, indem er schon nicht nur die übrigen Geschöpfe als Theile Gottes, den vernunftbegabten Menschen als ein leitendes Werk und Gott gleichartiges Wesen, Gott als Wesenheit des Guten, als Geist, Wissen, wahren Begriff bezeichnet und ausspricht: Alles sei voll der Götter und Dämonen⁶⁰⁾, oder auch in sokratischer Weise, die von Zweckursächlichkeit und göttlichen Verordnungen geleitete Weltordnung veranschaulicht⁶¹⁾: sondern mehr noch,

59) I, 14, 2 ἡνωσθαι τὰ πάντα . . συμπαθεῖν τὰ πύργια τοῖς οὐρανίοις. 6 αἱ ψυχὰς μὲν οὕτως εἶσιν ἐνδεσμεύμεναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ, ὥς τε αὐτοῦ μόρια οὐσαὶ καὶ ἀποσπώμενα· οὐ παντὸς δ' αὐτῶν κινήματος, ὥς τε σιελίου καὶ συμφυοῦς, ὃ θεὸς κισθάνεται;

60) Ueber Vorsehung überhaupt I, 6. I, 12. I, 13. III, 17. — III, 13, 8 ἐπιστάνειν τῇ θεῷ διοικήσει κτλ. 12 εἰρήνην παρέχει. II, 8, 10 θεῶν ἔργα καθεύδειν . . ἀλλ' οὐ προηγούμενα, οὐδὲ μέρη θεῶν. σὺ δὲ προηγούμενον εἰ, σὺ ἀπόσπασμα εἰ τοῦ θεοῦ. ib. 1 εἰκὸς οὖν, ὅπου ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, ἐκεῖ εἶναι καὶ τὴν τοῦ ἁγαθοῦ. 2. νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὁρθός. — III, 13, 15. — Die verschiedenen Annahmen über das Verhältniß der Gottheit zur Welt s. I, 12, 1 sqq.: sie schließen mit dem sokratischen Spruch: οὐδέ σε λήθω κινούμενος, und mit der Ueberzeugung, daß auch Mittheilung (διάδοσις) der Götter an die Menschen stattfinden müsse, ib. 6. — II, 16, 33 ἐν σαυτῷ περιφέρεις. Euohir. 31, 1 τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας . . τὸ κυριώτατον . . ὁρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν.

61) I, 16, 1 sqq. ib. 9 τὰ πάρεργα αὐτῆς (τῆς φύσεως) θεασώμεθα. 14 διὰ τοῦτο ἔδει σῶζειν τὰ σύμβολα τοῦ θεοῦ. III, 5, 8 μή τι παρέβην σου τὰς ἐντολάς; IV, 3, 12 οὗτοι εἰσιν οἱ ἐκείθεν ἀπεσταλ-

indem er das Vaterverhältniß Gottes zum Menschen uns ans Herz legt, hervorhebt, wie ihm, als Abschluß der Natur, das Vermögen der nachfolgenden Einsicht (*παρὰλογιστικὴ δύναμις*), der (begreifenden) Anschauung und Auslegung der göttlichen Werke zu Theil geworden sei⁶²). Der selbstthätigen Theilnahme des Menschen an der göttlichen Weltregierung begibt er sich, wenn auch hin und wieder Anstöße, wie theilhaft sein der Herrschaft des Zeus (III, 22, 95), ihm einschläpfen; er begnügt sich mit der uns vertretenden Herrschaft über unsre Vorstellungen und Willungen, so weit von ihr unser sittlicher Werth abhängig sei⁶³). Doch auch dazu, ist er überzeugt, bedarf es der göttlichen Mithilfe; mit der Annahme eines je uns zugeordneten Dämons möchte er sich schon haben befremden können⁶⁴), ohne jedoch über die Wirkungsweite und das Verhältniß desselben zu dem uns eingeborenen Gewissen sich näher ausgesprochen zu haben; auf Weissagungen legt er wenig Werth⁶⁵). An wissenschaftlich theologischen Bestimmungen verhielt er sich nicht. So läßt er auch mythologische Vorstellungen auf sich beruhen; nur die Ueberzeugung von der Existenz der göttlichen Wesenheit sollen sie augenscheinlich nicht gefährden. Würde Vereinsamung des Zeus, wenn verlassen von

μὲν οὐκ, ὡς τὰ τε διατάγματα. I, 7, 1 . . ῥᾷδιόν ἐστιν ἐγκωμιάσαι τὸν θεόν, ἢ εἶναι τὸν θεόν ἐν ταῖς δυνάμειν τε στυγερὰν τὸν θεόν ἐκείνῳ καὶ τὸ εὐχριστόν. vgl. zu Anm. 37.

62) II, 16, 44 *ἡδὲ τίς, π. vgl.*, wie IV, 1, 102 *ὁ πατήρ μοι αὐτὸν δίδωκεν*. I, 13, 3 — I, 6, 19 *τὸν δ' ἔνθρονον θεοτὴν εἰσηγγεν αὐτῷ τε καὶ τῶν ἑσθλῶν τῶν αὐτοῦ. καὶ οἱ μόνον θεοτὴν, ἀλλὰ καὶ ἑσθλῶν αὐτοῦ πλ.* vgl. I, 14, 16. I, 10, 10.

63) I, 6, 40 *ὡς ἀνθρώπου* vgl. eb. S. 607 ff.

64) I, 14, 12 *ἀλλ' οὐδὲν ἦτορ καὶ ἐπιτροπὸν ἐκείνῳ παρέσχετο τὸν ἐκείνῳ δαίμονα . . καὶ τοῦτον ἀπομύχον καὶ ἀπαρλόγιστον πλ.* 14 *ὁ θεὸς ἐκεῖνός ἐστι καὶ ὁ ἐμμέγας δαίμων ἐστίν πλ.* vgl. I, 12, 90 I, 25, 5 *εὐφρόνη καὶ ἐστομά παρὰ τοῦ Διός*. II, 18, 29 *τοῦ θεοῦ μέγας, ἐκείνῳ ἐπιτελοῦ φοιτῶν καὶ παραστάτης*.

65) II, 7, 9 *τί οὐκ ἔμῃ; ἐπὶ τὸ στυγρὸς ματινέσθαι ὄγος; ἢ δολία*. vgl. Esch. 18, 32.

Hera, Athena und Apollo, in der Etyprosis statt finden? fragt Epiktet und behandelt augenscheinlich jene stoische Lehre halb mythisch ⁶⁶). Vertrauensvoll stellt der Gute auch seine eigne Meinung dem Vater des Alls anheim, der Alles sieht: wir Alle sind Krieger Gottes ⁶⁷). Doch nicht allein auf Einsicht und Erkenntniß stützt Epiktet den Glauben an die göttliche Vorsehung, sondern zunächst auf fromme Scheu und Dankbarkeit, die in Lobgesänge auszubrechen sich gedrungen sieht ⁶⁸). Unter den Stoikern steht ihm in solchen Ergüssen der Frömmigkeit Kleanthes am nächsten, dessen Hymnus er gern im Munde führt. Wohl sollen wir unsre Angehörigen lieben, aber zuerst eingedenk sein, Freunde der Götter zu sein, und unsre uns angewiesene Stelle wohlgeordnet und der Gottheit gehorsam auszufüllen, unsern Trieb ihr unterzuordnen ⁶⁹). Wenn Ep. auch wohl meint dem Daimonion, der Tyche Alles überlassen zu sollen, so bezeichnet er sie doch zugleich als die Verwalter des Zeus ⁷⁰). Wie Epiktet seinen Willen dem göttlichen

66) III, 13, 4 λέγει ότι και ο Ζεύς εν τη εκκυρώσει έρημός έστι, και κατεκλαλει αυτός έαυτού κτλ.

67) I, 13 die Ueberschrift: πώς εκαστά έστι ποιειν άρεστώς θεοίς. I, 12, 7 ο καλός και αγαθός επεσκεμμένος την αυτού γνώμην υποτέταχε τῷ διοικούντι τὰ όλα. vgl. 15. 17 αυτοι την γνώμην την αυτών συνηρμοσμένην τοίς γινόμενοις έχωμεν, IV, 7, 20 κρείττον γάρ ήγούμαι ο ο θεός θέλει, ή έγω . . . άπλώς συνθέλω. — I, 14, 1 οτι εκαστον των υπ' αυτού πραττομένων εφοράται υπό του θεού κτλ. — III, 24, 34. —

68) I, 16, 7 εν των γεγονότων απήρκει προς το αισθέσθαι της προνοίας, τῷ γε αιδήμονι και ευχαριστω. — ib. 19 τί ούν; επεί οι πολλοι αποτετύφλωσθε, ούκ έδει τινά ειναι . . . τον υπέρ πάντων ζῶοντα τον υμνον τον εις τον θεόν; Fragm. 118 ανανεούσθω σοι ο περι θεού λόγος καθ' ήμέραν, μάλλον ή τὰ σιτία. vgl. 119. 120. — ib. 151 σοφίαν ο ασκων επιστήμην την περι θεού ασκει.

69) III, 24, 60 ως μεμνημένος οτι πρώτον δεί θεοίς ειναι φιλον. — ib. 95 πώς την αυτού χώραν εκπληρώση ευτάκτως και ευπειθώς τῷ θεῷ. IV, 1, 89 προσκατατέταχά μου την όρμήν τῷ θεῷ κτλ. — IV, 4, 21 ει ταύτη φιλον τῷ θεῷ, ταύτη γενέσθω. — Ench. 22 υπό του θεού τεταγμένος εις ταύτην την τάξιν.

70) IV, 4, 39 το παραδοῦναι πάντα τῷ δαιμονίῳ, τῇ τύχῃ· εκείνους επιτρόπους αυτών ποιήσασθαι, ούς και ο Ζεύς πεποίηκεν.

unbedingt unterordnend, an dem göttlichen Willen Theil nehmen will (67), so erkennt er zugleich als höchste Wohlthat Gottes an, von Ihm der Freiheit des Willens theilhaft geworden zu sein und, seine Gebote zu erkennen ⁷¹⁾. Er ist nicht nur durchdrungen von der Ueberzeugung, daß Gott letzter, unbedingter Grund aller Dinge und Wesen, ihrer Anordnungen und Fügungen, ihrer harmonischen Entwicklungen und die in durchgängiger Einheit die Welt zusammenhaltende Kraft ist: er fühlt das Bedürfnis der höchsten Liebe zu Gott, das Bedürfnis des innigsten persönlichen Verhältnisses zu Gott. Kann nun nur wahrhaft geliebt werden das Gute, durch völlige Reinheit des Willens oder der Gesinnung, so beruht seine Gottesliebe auf der Ueberzeugung von jener unbedingten Reinheit des göttlichen Willens, daher er denn die Frömmigkeit als untrennbar verbunden mit der Heiligkeit bezeichnet, letzterer, vor allem Uebrigen, den Preis gibt, und soweit sie vom Menschen erreichbar ist, sie als untrennbar verbunden mit der Treue und der Ehrfurcht betrachtet ⁷²⁾. Ich weiß sehr wohl daß auch hier die begriffliche Entwicklung weit hinter Dem zurückgeblieben ist, wovon er innerlich, sagen wir immerhin, im Gefühle, durchdrungen war, daß er von der Persönlichkeit, wie überhaupt, so vorzüglich von der Persönlichkeit Gottes, sich nicht Rechenschaft gegeben hat, und wiederum die Mahnung zur Ergebung an die unwandelbare Nothwendigkeit des Geschehenden knüpft ⁷³⁾: aber sollen wir darum außer Acht lassen was dem Begriffe zu Grunde lag, nur noch nicht in diesen aufgegangen war? Mehr vielleicht als bei irgend einem anderen Stoiker findet sich bei Epiktet, ein solcher Ueberschuß des Glaubens über den Begriff; ihm lag immer zunächst und vorzüglich daran, innerlich Erlebtes, als ihn befeelend, auszusprechen; die Form, in

71) IV, 7, 17 ἡλευθέρωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἔγνωκα αὐτοῦ τὰς ἐντολάς κτλ.

72) II, 22, 2 sqq. — II, 20, 22 τὸ εὐσεβὲς καὶ τὸ ὁσιον, ποῶν τί σοι φαίνεται; — I, 22, 4 ὁσιον πάντων προτιμητέον καὶ ἐν παντὶ μεταδιωκτέον.

73) Fragm. 134. 135 sq. 165. 168. vgl. Ench. 8. 11.

die er es kleidete war ihm Nebensache; daher fordert er zwar durchgängig feste Ueberzeugungen, aber als solche sollen sie sich in den Werken bewähren ⁷⁴). Was kümmert mich's, soll er ähnlich wie der spätere Antoninus gesagt haben, ob das Seiende aus Atomen oder aus Homomerien u. s. w. zusammengesetzt ist (Fragm. 175).

8. Nicht leicht finden die Stärken und Schwächen einer theoretiſchen Lehre einander ſo gegenseitig ſich bedingend, wie bei Epiktet; ſein Augenmerk iſt excluſiv auf das Gebiet der ſittlichen Freiheit gerichtet; ſchärfer als andre derſelben Richtung angehörige, wie namentlich Seneka, gibt er ſich Rechenschaft von dem Umfange deſſelben, beſchränkt es auf das was im Bereich unſres Willens, unſerer Selbſtbeſtimmung liegt, überzeugt daß davon excluſiv unſer Werth oder Unwerth, unſre Glückſeligkeit oder Unſeligkeit abhängen könne. Mitthin, folgert er, was außer der Sphäre der von uns beſtimmbaren Vorſtellungen liegt, iſt ein Fremdartiges, muß uns gleichgültig ſein (*ἀδιάφορον*); und hier entſagt er allen Gradverſchiedenheiten, unterſcheidet nicht ein zwar Naturgemäſſes (*καθῆκον*) und ein ſchlechthin Werthvolles (*κατόρθωμα*); Naturgemäſß zwar ſoll Alles ſein, und durch alles Neußere vermögen wir gefördert zu werden, ſofern es uns in Stand ſetzt, unſer ſittliches und erkennendes Sein daran zu üben ⁷⁵); aber Werth und ſittliche Bedeutung für uns kann nur das Vernunftgemäße, von unſrer Wahl Abhängige haben, ſo gewiß der Menſch ein Vernunftweſen iſt; das Vernunftgemäße aber fällt mit dem Guten zuſammen und der Wille iſt ſeiner Natur nach ur-

74) Das Dogma iſt nur ein *κομμὴ τῆς ψυχῆς* (IV, 11, 7) und als ſolches Grund der Handlungen, und entweder ein richtiges (*οἷον δεῖ, δεδόν*), reines (*καθαρόν*), oder auch ein unreines, thieriſches, ſchlechtes u. ſ. w. es ſoll daher gereinigt werden (IV, 1, 112) und in den Handlungen ſich erproben. Enchir. 46 καὶ σὺ τοίνυν μὴ τὰ θεωρήματα τοῖς ἰδιώταις ἐπιδείκνυε, ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν πεφθέντων τὰ ἔργα, — wie die richtige Nahrung in der Verdauung ſich bewähre. Diſſertatt. III, 21, 23 εἰ σε ψυχᾷ γαγεῖ τὰ θεωρήματα, καθήμενος αὐτὰ στρέφει αὐτὸς ἐπὶ ſεαυτοῦ. vgl. Fragm. 179 σκέψαι εἰ κεκάδαται τὸ ἀγγεῖον.

75) III, 20.

früherlich auf das Gute gerichtet, findet nur in ihm seine wahre Befriedigung, das Böse ist das Unvernünftige und die Natur desselben nicht in der Welt ⁷⁶): der Unterschied von Gut und Böse tritt erst bei Vernunftfähigen hervor, indem sie, gegen ihre vernünftige Natur, vermeintlichen Gütern nachtrachten, die entweder außerhalb des Bereichs unsrer freien Willkür liegen, wie Alles was mit dem körperlichen Dasein unsrer selber und dem unsrer Angehörigen zusammenhängt, oder soweit doch das geistige Dasein derselben von uns nicht abhängig ist, wie ihr gut oder böse sein ⁷⁷). Den Werth der Liebe hat Epiktet wohl zu schätzen gewußt, jedoch sofern sie unbedingten sittlichen Anforderungen sich unterordnet ⁷⁸). Auch hat er nicht außer Acht gelassen, wenngleich nicht bestimmter ausgeführt, daß auch Eigenwilligkeit eine Wurzel des Bösen werde, sofern die Gemeinlichkeit der Vernunftzwecke verkannt und, müssen wir hinzufügen ⁷⁹), ihnen unfehlbar andre untergeschoben werden, die unsren wahren Willkürn nicht entsprechen, — wie Zwecke welche unsre sinnliche Natur sich setzt; denn dazu gehört ja alle persönliche Erhebung über Andre. Wir müssen anerkennen, daß durch strenge Sonderung Dessen was unsre Willkürn zu verwirklichen im Stande sind und Dessen was nicht, Epiktet von dem schillernden Synkretismus seiner Zeit sich fern gehalten und namentlich

76) Ench. 27 . . οὐδὲ κακὸν γένεσις ἐν κόσμῳ γίνεται.

77) Zschroff ausgeführt, Ench. 12, 1 *χρεῖτον δὲ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα*. vgl. o. 14. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß Ep. die Pflege der Kinder und die Sorge für dieselben als ein Vernunftgemäßes, mithin Sittliches, betrachtete, Dissertatt. I, 11. vgl. III, 24, 58 sqq. I, 2. II, 17, 37.

78) Fragm. 94 *θαυμαστόν ἐστι φιλεῖν πρᾶγμα . . ἀλλὰ θεῶν δέιμε ὑπηρετεῖν . . καὶ αὐτὸ τὸ φιλεῖν ἢ φύσις σοι δέδωκεν· ἡ δ' αὐτὴ λέγει, ἄφες αὐτὸ ἤδη, καὶ μηκέτι πρᾶγμα ἔχει*.

79) Dissertatt. I. 19. 11 *τοῦτο οὐκ ἐστὶ φιλαυτον· γέγορε γὰρ οὕτως τὸ ζῆλον, ὥστε αὐτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖν*. 13 *καθόλου τε ταύτην γένεσιν τοῦ λογικοῦ ζῆλον κατεσκεύασον, ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνῃται τυγχάνειν, εἰ μὴ τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφελίμον προσφέρηται κτλ.*

begriffen hat daß alle Gemeinschaft mit dem Sensualismus oder vielmehr Hedonismus, aufzuheben sei ⁸⁰⁾, auch wenn, wie Seneca gern hervorhebt, trotz des diametralen Gegensatzes zwischen diesem und derjenigen Ethik, die den Werth unsrer Handlungen lediglich an den zu Grunde liegenden Willungen abmisst, ein äußeres Zusammenreffen in einzelnen Sätzen statt finden mochte. Nicht minder begreift sich, wie er lieber auf den Standpunkt der Kyniker und des Sokrates zurückkehren, als an der schwierigen Durchführung des Unterschiedes der angemessenen und sittlichen Handlungen, von neuem sich versuchen wollte. Er hält sich zwar an der Lehre von der Naturgemäßheit ⁸¹⁾, aber was sich nicht als vernunftgemäß oder vernunftwidrig nachweisen lasse, liegt außer dem Umfang seiner Betrachtung, weil außer dem Gebiete unsrer freien Selbstbestimmung; er scheint es unsren organischen Funktionen überlassen zu haben, die erforderliche Sorge für ihre Erhaltung zu tragen; ihm genügte es, nicht an die Stelle sittlicher, d. h. vernunftgemäßer Motive, Beweggründe der Lust treten zu lassen: letztere haben, eben weil der vernünftigen Natur nicht angehörig, kein Maß in sich, ist auch er überzeugt, ohne, so wenig wie die Schule überhaupt, in Untersuchungen über das Verhältniß der Lustempfindungen zum Vernunftleben weiter einzugehen ⁸²⁾.

9. Wie aber die Forderungen der Vernunft mit Sicherheit als solche erkennen? Alles kommt auf die Reinheit des Willens an. Wir sollen vor Allem fragen, ob das Gefäß gereinigt sei ⁸³⁾. Und wie wird diese Reinheit erlangt, wie gesichert? Nur ein unmittelbares, untrügliches aber als solches sorgfältigst erwogenes

80) I, 20, 17 sq. *Ἐπίκουρος* . . . ὅτι ἐν σαρκὶ εἶναι δεῖ τὸ ἀγαθόν. vgl. I, 23. II, 20. III, 22, 21. 23, 21. III, 7, 8.

81) *Disser.* I, 17, 13 *νοῆσαι τὸ βούλημα τῆς φύσεως*. vgl. I, 21, 1 sq. I, 26, 1 . . . πολλὸν δὲ πρότερον νόμος βιωτικός ἐστιν οὗτος, τὸ ἀκολουθεῖν τῇ φύσει πράττειν.

82) *Fragm.* 143 *πάντα τῇ συνηθείᾳ γίνεται ἢ δὴ ἢ ἀηδές*.

83) *Gell. N. Att.* XVII, 19 *εἰ κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖον*. *Fragment.* 179. (74)

und geprüftes Bewußtsein⁸⁴⁾ kann sich ihrer versichert halten, gleichwie die Wahrheit als solche sich unmittelbar bewähren muß, und falls jenes fehlt, haben wir es uns selber als Schuld zu rechnen. Der Wille verkehrt sich selber, wenn er nicht mit dem Vernunftgemäßen zusammenfällt, sich als Vernunftwesen verleugnet. Die Reinheit des Willens soll sich bewähren zunächst sofern er Nichts begehrt, was zu erreichen er nicht sicher ist, Nichts verabscheut, dem er anheim fallen kann, d. h. im Begehren und Verabscheuen auf das sich beschränkt, worüber seine freie Selbstbestimmung zu verfügen hat; dann, indem er seine Antriebe auf das ihm als solchem Erreichbare beschränkend, das ihm Angemessene rücksichtlich der Abfolge und in verständiger Weise, wählt und (in jener zwiefachen Beziehung) sich durch keine leidentliche Zustände (πάθη) bestimmen läßt, die außer dem Bereiche unsrer freien Selbstbestimmung liegen; und endlich drittens dadurch daß er zu unfehlbarer Sicherheit in seiner jedesmaligen Wahl oder Selbstbestimmung gelangt. Erst in diesem dritten Punkte ist wissenschaftliches oder Beweisverfahren erforderlich, gewissermaßen als nachfolgende Probe auf die Sicherheit der Auffassung des Innewerdens der Aeußerungen des unmittelbaren reinen, guten Willens⁸⁵⁾. So soll zwar alles wissenschaftliche oder Beweisverfahren auf dem Zeugniß des unmittelbaren sittlichen Bewußtseins sich gründen, jedoch jenem, zu nochmaliger Gewährleistung, dieses hinzukommen.

Wir gehen nicht zurück auf Erörterung der Art wie Epiktet zur Aufrechthaltung seines Wahlpruchs, dulde und enthalte dich⁸⁶⁾

84) Dissertatt. III, 15, 7 μετὰ σκέψεως . . περιφεύσας ὅλον τὸ πρᾶγμα und βασανίσας, nicht ἐκτὴ καὶ κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν.

85) III, 2, 1 sqq. τρεῖς εἰσὶ τόποι κτλ. vgl. I, 4, 11. I, 17, 22 sqq. II, 17, 15. 32. — III, 12, 14. — III, 26, 14. IV, 10, 13.

86) Gell. N. Att. XVII, 19 extr. nach Favorinus: solitus dicere est (Epict.), duo esse vitia multo omnium gravissima ac terribissima intolerantiam et incontinentiam, cum aut iniurias, quae sunt ferendae, non toleramus neque ferimus, aut a quibus rebus voluptatibusque

(der außer dem Bereich unsrer freien Selbstbestimmung gelegenen Strebungen), die erforderliche Kraft der Ergebung und der Belebung der frommen Ueberzeugung vom Allwalten des heiligen göttlichen Willens und in dessen persönlicher Beziehung zu uns, suchte und theilweise wenigstens fand. Eben so wenig wollen wir versuchen die Veranschaulichung seiner Grundlehren in der Anwendung auf einzelne Fragen und Fälle weiter zu verfolgen; wir würden nur wiederfinden, was wir bei Seneka und Andren derselben Richtung angehörigen, nur in mehr oder weniger erheblichen Variationen, sahen. Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die Anforderung zu unbedingter Wahrheit, die er als Tochter des Zeus bezeichnet, in seiner Sittenlehre nicht fehlen konnte⁸⁷). Ebenso verhält es sich mit der Gerechtigkeit. Je strenger er aber an die von ihm gezogenen Grenzen sich hält und an Folgerichtigkeit die in derselben Richtung mit ihm Begriffenen übertrifft, um so deutlicher zeigen sich die Schwächen des Standpunktes selber: er konnte nur ein vorübergehender, durch Zeitverhältnisse bedingter sein; der menschliche Geist hatte sich in Grenzen eingeschlossen die er durchbrechen mußte, so bald er wieder zu unverkümmerter, entbindender Thätigkeit gelangte, frei in den weiten Kreisen des Forschens und Lebens sich zu bewegen den Drang fühlte. Werfen wir nur noch einen Blick auf das Verhältniß des Epiktet zu der *Kynik*; er nennt sich in gleichem Maße *Kyniker* und *Stoiker*; aber nicht nur alle Ostentation der *Kyniker* weist er zurück, sondern auch sein erweiterter Begriff von Reinheit der Gesinnung (Nam. 83 ff), entfernt alle *kynische* Rohheit⁸⁸). Sollte nicht auch sein tieferes religiöses

nos tenere debemus, non tenemus. itaque . . . haec duo verba cordi habeat . . . ἀνέχου καὶ ἀπέχου.

87) Dissertatt. I, 27, 20 τηρῆσαι τὴν ἀλήθειαν, wie wahrscheinlich zu lesen ist. vgl. IV, I, 146. I. 6, 40. Fragm. 39. sq. 139 sq.

88) Epict. Dissertatt. III, 22, 23 (ὁ ταῖς ἀληθείαις Κυνικός) εἰδέναι δεῖ, ὅτι ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀπεσταλταὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους κτλ. 15 ἐντὶ πάντων τούτων ὀφείλει τὴν αἰδῶ προβεβλησθαι κτλ. vgl. IV, 8. 30. I, 24, 8. Er muthet daher diesem Ideal des Weisen jede Entsa-

Bewußtsein von der Rynit ihn entfernt haben? wenigstens mit dem nackten Fatalismus hätte er sich nicht vereinigen können.

Besitzen wir nun überhaupt in den Mittheilungen des Arrian und den wenigen Ergänzungen Anderer, ein treues und aus der Tiefe geschöpftes Bild vom Leben und den Lehren des Epiktet? Um wie Das was Xenophon von Sokrates berichtet, durch ergänzende Züge, wie Plato und Aristoteles sie uns gewähren, berichtigen oder vertiefen zu können, dazu fehlt es uns an Mitteln; und wenigstens Vertiefung des Bildes des Epiktet wäre schwerlich zu erwarten gewesen, auch wenn wir die verlorenen Bücher des Arrian und vollständiger die Angaben andrer gleichzeitiger Bericht-erstatte, ja wenn wir eigne Aufzeichnungen des Mannes selber besäßen; das was ihn von andern Männern der Richtung unterscheidet, tritt bestimmt genug hervor und ausfüllende Züge können wir ohne wesentlichen Verlust ganz wohl entbehren; sie könnten nur die einfachen Grundzüge der Lehre, in ihrer Anwendung auf die wechselnden Fälle und Verhältnisse des Lebens, anschaulicher uns darstellen. Mag Arrianus immerhin die langathmigen Betrachtungen des Epiktet nicht immer in bester Ordnung und wortgetreu wiedergegeben haben; denn tachygraphisch konnte er sie nicht aufgezeichnet haben: den Sinn derselben hat er treu dargestellt; die Grundgedanken in ihr volles Licht zu stellen, möchte ihm in seinem kurzgefaßten Handbuche weniger gelungen sein⁸⁹⁾, und wir fanden nur selten Gelegenheit letzteres näher zu berücksichtigen. Den Grund-

gung (Ench. 15), jede Ertragung des Unbills (Diss. III, 12, 10), Gleichgültigkeit (ib. III, 22, 67 sqq.) und so fort zu, will ihn an den Staatsangelegenheiten nicht Theil nehmen lassen, auf daß er ausschließlich seiner göttlichen Bestimmung lebe, — ohne damit überhaupt die nothwendigen Bedingungen des sittlichen Lebens aussprechen zu wollen; so wie er auch anderweitig die Anforderungen vom Bewußtsein des persönlichen Berufs abhängig macht. — Enchir. 33, 1 *τάςον τινά ἤδη χαρακτηῖται σαυτῶ καὶ τύπον ὃν φυλάτεις ἐπὶ τῷ σεαυτοῦ ὧν καὶ ἀνθρώποις ἐντυγχάνων*. ib. 37 *ἐὰν ὑπὲρ δύναμιν ἀναλάβῃς τι πρόσωπον καὶ ἐν τούτῳ ἡσχομένησας, καὶ ὁ ἡδύνασο ἐκπληρῶσαι, παρῑλίπεις*. vgl. 48 sq.

89) vgl. cap. c. 4, 30. Fragm. 58. 101.

zügen der Lehre werden bei Epiktet theils eingewebt theils angehängt einzelne Lebensregeln und Anwendungen derselben auf besondere Verhältnisse. In ersterer Beziehung wird auch hier eingeschärft, des Zweckes seiner Handlungen, des Vorangegangenen (*κατ' ἑνός*) und des Folgenden stets deutlich sich bewußt und mit ganzer Seele dabei zu sein; in der anderen Rücksicht, die Umstände und Naturverhältnisse ins Auge zu fassen und seinem Charakter treu zu bleiben. — Die hinzukommenden von Joh. Stobaens und Anderen aufbewahrten und muthmaßlich größtentheils den verlorenen Büchern der Dissertationen des Arrian entlehnten Bruchstücke sind nach Art solcher Sammlungen gnomenartig gefaßt und scheinen hie und da durch Fremdartiges ergänzt zu sein. Auch das durch die Eigenthümlichkeit der Fassung als unbezweifelst ächt sich Bewährende erweitert nicht den uns durch die vorhandenen Bücher des Arrian bekannten Gedankenkreis.

Hatte nun Seneka, was er von der neueren Stoa gelesen oder dabei gedacht, in Briefform oder nur zu ausführlichen Abhandlungen aus einander gelegt, Epiktet dagegen das Eine was Noth thue, Vertiefung und Reinigung des Willens, ohne auf darüber hinausgehende Untersuchungen sich einzulassen, in mannichfachen Spiegelungen und Brechungen, seinen Hörern ans Herz gelegt: so begnügt sich Kaiser M. Aurelius Antoninus mit Aufzeichnungen von Selbstbetrachtungen, mochten sie sich aus den Lebenserfahrungen, aus der Reflexion, oder aus dem sich ergeben haben was er gelesen. Weder will er die Gegenstände des sittlichen Lebens auch nur einigermaßen erschöpfend behandeln, wie Seneka es versucht hatte, noch auch die Grundgedanken, wie Epiktet, in ihrer inneren Evidenz und Folgerichtigkeit, das Herz ergreifend, ins Licht stellen: er will nur aufzeichnen was in Bezug auf das innere Leben seine Gedanken bewegte; Ableitung und wissenschaftliche Verknüpfung derselben findet sich bei ihm nicht; es sind mehr Gedankenspäne als wohl verarbeitete Gedanken: sie zu einem irgendwie geordnetem Ganzen zusammen zu knüpfen, wird nicht leicht gelingen. Der Grundton derselben ist allerdings ein stoischer jener Jahrhunderte; auch Platonisches weiß der Verf. ohne Miß-

ton damit zu verknüpfen. Man kann die Selbstbetrachtungen des Antoninus auch nicht als Selbstbekenntnisse oder Konfessionen bezeichnen; nur selten knüpfen sie sich an das Eigenthümliche seiner inneren Zustände; das Allgemeine überwiegt. Von der älteren stoischen Lehre scheint ihn besonders, und ihn mehr als die im Uebrigen in derselben Richtung stoischer Anschauungsweise begriffenen, das heraklitisch Gefärbte berührt zu haben; in stets neuen Wendungen veranschaulicht er den ewigen Fluß der Dinge ohne mehr als gelegentlich metaphysische Folgerungen daran zu knüpfen ¹⁾).

1. Stets muß man des heraklitischen Spruches eingedenk sein, heißt es, daß Tod der Erde Feuer zu werden ist, Tod des Wassers Luft und der Luft Feuer, und umgekehrt. Eingedenk sei auch in dem der Vergessenheit Ausgesetzten, wohin der Weg führe, und daß womit man am meisten fortwährend verkehrt, die das Ganze durchwaltende Vernunft (*λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι*), dadurch gesondert werde (?); daß Das worauf wir am Tage (tagtäglich?) treffen, uns fremd erscheint, und daß man nicht wie Schlafende handeln und reden solle; denn auch als solche wähen wir zu handeln und reden; und daß man nicht wie Kinder den Eltern (folgen dürfe), d. h. nicht bloß, wie man es empfangen ²⁾).

Schaue fortwährend, heißt es ferner, wie Alles im Wechsel wird, und daß die Natur des Alls Nichts so sehr liebt als daß das Seiende wechsle, um neues Aehnliches zu schaffen; denn gewisser Maßen ist jegliches Sein ein Same des an ihm werden sollenden (IV, 36). Ein Fluß aus dem Werdenden und ein gewaltfamer Strom ist das Weltall; denn zugleich ward Jegliches gesehen und ist dahin, ist weggetragen, und wird ein Anderes her-

1) III, 3 *Ἡράκλειτος, περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας, κτλ.*

2) IV, 46 Die heraklitische Färbung der St. ist unverkennbar; schwie-
rig, wie weit sie wortgetreu und ohne Fehlsgriffe überliefert worden ist.
Die Erklärungen der Ausleger gewähren keine Hilfe. — Noch weniger läßt
sich in den folgenden Dentsprüchen das ursprünglich Heraklitische von spä-
teren Neu- und Umbildungen mit einiger Sicherheit unterscheiden.

angetragen (IV, 43), und Nichts davon, weder Ursächliches noch Stoffliches, wird in das Nichtseiende untergehen, wie es auch nicht aus dem Nichtseienden geworden ist (V, 13). Beherzige oft die Eile des Erscheinens und Verschwindens (*παρὰ πορὰ καὶ ἐπεξαγωγῇ*) des Seienden und Werdenen; denn die Wesenheit ist wie ein Fluß in fortwährendem Strome, die Thätigkeiten (*ἐνέργειαι*) sind in stetigem Wechsel ³⁾, die Ursachen der tausendfachen Wendungen (*τροπαί*), — und fast Nichts stehend und neben einander (*καὶ τὸ πύργυρος*); das Unendliche des Vergangenen und Kommenden aber ist unermesslich (*ἀχράντος*), worin Alles erscheint (*ἐκφαννύσεται*) (V, 23). Alles ist im Wechsel und alles Seiende gewissermaßen Samen des aus ihm Werdenen (IV, 34). Alles ist Wandel und nicht hast du zu fürchten, daß ein Neues erscheine ⁴⁾; Alles ist alt gewohnt, und so sind auch die Fügungen (*ἀνορεμῆσεις*) ⁴⁾. Bedenke daher welch kleine und unsaßbare (*ἀκαριαῖον*) Spanne der Ewigkeit Dir zugemessen ist (V, 24). Die Zeit des menschlichen Lebens ist ein Punkt, die Wesenheit fließend, die Wahrnehmung dunkel, und um es kurz zu sagen, Alles was dem Körper angehört, ein Fluß, was der Seele, Traum und Dunst, das Leben Kampf, Einklebe eines Fremdartigen (*ἐπιδημία*) (II, 17). Und solltest Du dreitausend Jahre leben und eben so viele Myriaden, sei eingedenk, daß niemand ein andres Leben abwirft als welches er lebt, noch ein andres lebt als welches er abwirft, das längste dem kürzesten gleichgilt; denn das Gegenwärtige ist Allen gleich, wenn auch das Untergehende nicht gleich ist; und das Abgeworfene erscheint so als ein unendlich kleines (*ἀκαριαῖον*); denn weder das Vergangene noch das Zukünftige könnte man abwerfen; wie könnte auch Jemand dessen beraubt werden was er nicht hat? u. s. w. ⁴⁾. Wie schnell verschwindet Alles (*ἀναφανίσεται*), mit der Welt die Körper selber, mit dem Weltalter die Erinnerungen daran; desgleichen alles Wahrnehmbare, und am meisten das durch Lustem-

3) vgl. IX, 19, 23. XII, 21.

⁴⁾ XI, 1 οὐδὲν νεώτερον ὀφιοῦνται οἱ μεθ' ἡμῶν.

4) II, 14. vgl. VIII, 6. — VII, 18.

pfindungen schmeichelnde, oder durch Unlust (πόρος) Schreckende, oder das im Wahn (τύφος) Gepriesene; wie wohlfeil, leicht erbehrlich, schmutzig, leicht vergänglich und todt ist Alles, wie unfähig die Kraft des Geistes zu bestehen (?) (νοσφᾶς δυνάμεως ἀφιστάναι). Was ist das Sterben? und wenn jemand es nur weiß und mit der Theilung des Gedankens auflöst, wird er es für nichts Andres halten als für das Werk der Natur; und wenn er ein Werk der Natur fürchtet, ist er ein Kind; jedoch ist es nicht nur Werk der Natur, sondern ihr auch zuträglich (II, 12)⁵).

2. Was aber vermag hinüberzuleiten (παραπέμψαι) (über diese Welt der Schemen)? nur die Philosophie, indem sie den innern Dämon frei von Schmach und unverletzt bewahrt; der Dienst (θεραπεῖα) des Dämons aber ist, ihn rein und frei von Affekten und Unbesonnenheit (εἰκαιότης) zu bewahren u. s. w.⁶), und nicht durch Hinblick auf Andre soll man von der Erwägung seines eignen Dämons sich ableiten lassen (ἀπορρέμβεσθαι). Nach Oben, nach Unten, im Kreise bewegen sich die Elemente; die Bewegung der Tugenden aber findet nicht in solcher Weise statt; sie ist ein Göttliches und schreitet in gerader Bahn auf schwer erforschlichem Wege fort (εὐοδεῖ) (VI, 17). Das im Inneren Herrschende, wenn es naturgemäß sich verhält, steht so zu den Ereignissen, daß es stets leicht nach Maßgabe des Gegebenen und Möglichen sich umstellt (μετατιθεσθαι); denn keinen absonderlichen Stoff (ἄλλη ἀποτεταγμένη) liebt es, sondern stets nach dem Leitenden strebt es mit Auswahl (μεθ' ἐπεξαιρέσεως) und leitet sich selber den entgegengeführten Stoff zu, wie das Feuer u. s. w. (IV, 1).

5) vgl. III, 10 συμμνημόνευε, ὅτι μόνον ἔῃ ἕκαστος τὸ παρὸν τοῦτο, τὸ ἀκαριαῖον· τὰ δὲ ἄλλα ἢ βεβλῶται ἢ ἐν ἀδῆλῳ κτλ. und Tod ist das allgemeine Schicksal. — Gehst Du in ein anderes Leben über, auch dort ist Nichts leer von den Göttern; wenn zur Bewußtlosigkeit (ἀναισθησία), so wirst Du ruhen von Schmerz und Freude u. s. w. III, 3. — Tod wie Geburt ist ein Geheimniß der Natur IV, 5. und Ähnliches

6) III, 4. — V, 10. ἔξεστι μοι μηδὲν πράσσειν παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα. III, 6. 7. II, 18. III, 12. 16.

Zweiterlei sollen wir uns daher gegenwärtig halten: daß die Dinge die Seele nicht berühren, sondern ruhend (*ὑπηρεμούντα*) *) außerhalb stehn und daß die Störungen (*δολήσεις*) alleinig aus der inneren Vorstellung (*ἐπολήσεις*) stammen **); dann daß Alles was du siehst, so weit es gar nicht wechselt, auch nicht mehr sein wird . . . ist ja die Welt Wechsel, das Leben Vorstellung . . . Das ist das Eigenste in Dir, in welcher immer Stunde in Dich selber einzugehen, . . in jenen Deinen Acker, — Dich selber zu erneuern. . . . Da findest du Dich in aller Ruhe (*εὐμάχεια*), was nichts Anderes sagen will als in Befriedigung mit der Welt (*εὐκοσμία*) †). Nimm hinweg die Vorstellung, und hinweggenommen ist das Bewußtsein erfahrener Verletzung und die Verletzung selber (*βέβλαμμαι . . βλάβη*) (IV, 7). Fasse die Dinge nicht wie der Uebermüthige sie faßt, oder Dich fassen lassen will, sondern wie sie in Wahrheit sind (IV, 11). Heute bin ich jedem Wechselfalle (*περίστασις*) entgangen, oder vielmehr habe sie abgeworfen; denn sie waren nicht außer mir, sondern immer in meinen Annahmen (*ἐπολήσεις*) (IX, 13). Werfe sie von Dir; denn wer kann Dich daran hindern? ‡) Schnell vergänglich wird Alles und zum Nichts . . . das Eine, was wir mit allem Eifer anstreben sollen,

*) IX, 31 ἀταραξία μὲν περὶ τὰ ἀπὸ τῆς ἐκτὸς αἰτίας συμβαίνοντα.

**) πᾶν ἐπολήσεις, Monimus (II, 15) vgl. V, 16 βλέπεται, ἐπὶ τῶν φαντασιῶν ἡ ψύχη.

7) IV, 3 Schl. und passim. — IV, 26 σεαυτὸν μὴ ταρασσέ· ἐκλωσον σεαυτὸν . . . νῆφε ἀναιμένως. VI, 31 ἀνάνηφε καὶ ἀνακαλοῦ σεαυτὸν. VII, 2 ἀναβιῶναί σοι ἔξεστιν. VII, 28 εἰς σεαυτὸν συνελθοῦ κτλ. VII, 16 τὸ ἡγεμονικόν . . . ἐὰν μὴ ἐαυτῷ ἐνδεῖαν ποιῇς. VII, 59 ἐνδον βλέπε· ἐνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ κτλ. vgl. VI, 3. — VIII, 34 ἔξεστί σοι πάλιν ἐνῶσαι σεαυτὸν. IV, 7. — VIII, 29 ἐξάλειψε τὰς φαντασίας. vgl. VII, 34. VIII, 29. IX, 7 — VIII, 9 τοῦ δοξαρίου ἐπερίνω· εἶναι ἔξεστιν. — IV, 22 ἐπὶ πάσης φαντασίας σώζειν τὸ κατὰληπτικόν.

8) XII, 25. vgl. 8. 22. 25 u. f. w.

sind gerechter Sinn (*διάνοια*) und auf das Gemeinwohl gerichtete Handlungen (*πραΐει; κοινωνικαί*) (IV, 33). Wo ein Werk vollendet werden kann gemäß der den Göttern und Menschen gemeinsamen Vernunft, da ist Nichts fürchtbar (VII, 53). Auf höchst Weniges kommt es an um glücklich zu leben (VII, 67); denn was hundert in allem Folchen das Gemüth (*διάνοια*) in Ruhe (*γαλήνη*) zu bereiten, wie die Seele es vermag *). Fortwährend sollen wir jede unserer Vorstellungen physiologisch, pathologisch und dialectisch (VIII, 13) betrachten, und dazu gehört Uebersetzen (Unbeachtelassen) (*ἐπεφάσαι;*) der sinnlichen Vorstellungen (VIII, 26), und Nichts gedankenlos (*εἰκῇ*) und zwecklos (*ἄνευ ἀναφορᾶς*) zu thun ¹⁰⁾. Der Seele der Gottheit und der des Menschen ist ja gemeinsam *), von Nichts außer ihr gehindert zu werden (V, 34). Das Zeitende (*τὸ ἡγεμονικόν*) ist es, was sich selber erweckt und wendet und sich zu Dem macht was es ist und will, und ebenso Alles was sich ergibt, ihm so erscheinen läßt, wie es will ¹¹⁾. Die vernünftige Seele sieht sich selber, berichtigt sich selber (*διαρθροῖ*), macht sich zu Dem was sie will, äratet die Frucht die sie trägt u. i. m. ¹²⁾

3. Aus einem Ursächlichen und Stoffartigen bestehen wir (V. 13. 21), oder bestimmter ausgedrückt, aus Körper, Hauchartigem (*πνεύματιον*) und Geist; das Andre ist unser, soweit wir Sorge dafür tragen sollen; das Dritte allein wahrhaft unser; jenes ist unfreiwillig unser und was immer der von Außen uns umströmende Wirbel umherwälzt (*ἐλίσσσει*), so daß abgesondert von dem uns Mitzugeheilten (*συνεπαισχυμένα*), die geistige Macht (*νοεῖν δένειμι;*) rein und unabhängig (*ἀποόλητος*) in sich selber lebt u. i. m. (XII, 3). Unter die vernunftlosen Wesen ist eine

9) VII, 68. — VIII, 28 ἔστιν (τῇ ψυχῇ) τὴν ἰδίαν αἰσθάνειν καὶ πλεόντων διαγίλασθαι, καὶ μὴ ἐπολαμβάνειν ὅτι παρὸν.

10) VIII, 17. XII, 20 μηδὲν εἰκῇ, und häufiger.

*) VII, 53 κατὰ τὸν κοινὸν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις λόγον.

11) VI, 8. 19. 24.

12) XI, 1 — XI, 12. σφαῖρα ψυχῆς αἰτιοειδής.

Seele zerspalten (διήρηται), unter die vernünftigen eine Seele vertheilt (μεμέρισται) (IX, 8). Die Vernunft und die Kunst der Vernunft sind ja sich und ihren Werken selbst genugsame Vermögen (δύναμεις); sie gehen aus von dem ihnen eigenthümlichen Princip und gehen auf das ihnen vorgesezte Ziel; daher solche Handlungen Richtschnuren (κατορθώσεις) genannt werden, die Richtigkeit des Weges zu bezeichnen (V, 14). Nichts aber Dessen ist vom Menschen auszusagen, was dem Menschen als Menschen nicht eignet, und also ist auch der Endzweck davon nicht im Menschen gelegen, noch was den Endzweck erfüllt (τὸ συμπληρωτικόν), das Gute u. s. w. (V, 15). Das Geistige aber ist uns gemeinsam, und Dasjenige welches uns befiehlt, was zu thun und was nicht, — das gemeinsame Gesetz (IV, 4). Es wird auch als die königliche und gesetzgebende Vernunft bezeichnet, der jedoch die einlenkende (μεταθεσθαι), berichtigende und von (vorgefaßter) Meinung ablenkende hinzukommen soll (IV, 12), auf daß wir auf der Linie gerade, nicht verworren (μὴ διαρριμμένον) uns bewegen (IV, 18). Daß das Schöne oder Gute durch sich selber schön und in sich selber beschlossen sei, nicht als Theil das Lob, oder die Lustempfindung oder anderweitigen Lohn in sich enthalte, kann ihm, dem Stoiker, nicht zweifelhaft sein¹³⁾.

Antoninus, wie hoch er auch die Selbstständigkeit der Vernunft als des Leitenden, stellt, erkennt doch ein noch Höheres, als darüber Waltendes, an. Allein die (vernünftige) Seele zwar wendet und bewegt sich selber (V, 19); in der Welt aber ist das Stärkste das Alles verwendende und Alles verwaltende: jedoch ehre auch das in Dir stärkste; es ist das jenem Verwandte (ὁμογενές) . . und Dein Leben wird auch von ihm durchwaltet (διοικεῖται) (V, 21). Alles wird in einander verslochten; das ist das heilige Band (σύνδεσις); und fast Nichts ist dem Anderen fremd . . . denn aus Allem Eine Welt, und Ein Gott durch Alles, und Eine Wesenheit, Ein Gesch, die gemeinsame Vernunft aller vernunftfähigen Wesen, und Eine

13) IV, 20. vgl. 19. VII, 74. — VIII, 16 οὔτε χρήσιμον οὔτε ἀγαθὸν ἡδονή. Doch weist Ant. hier und da Punkte der Annäherung an Epikur auf, wie IX, 41.

sind gerechter Sinn (*διάνοια*) und auf das Gemeinwohl gerichtete Handlungen (*πράξεις κοινωνικαί*) (IV, 33). Wo ein Werk vollendet werden kann gemäß der den Göttern und Menschen gemeinsamen Vernunft, da ist Nichts furchtbar (VII, 53). Auf höchst Weniges kommt es an um glücklich zu leben (VII, 67); denn was hindert in allem Solchem das Gemüth (*διάνοια*) in Ruhe (*γαλήνη*) zu bewahren, wie die Seele es vermag⁹⁾. Fortwährend sollen wir jede unsrer Vorstellungen physiologisch, pathologisch und dialectisch (VIII, 13) betrachten, und dazu gehört Uebersetzen (Unbeachtelassen) (*ὑπερόρουσις*) der sinnlichen Vorstellungen (VIII, 26), und Nichts gedankenlos (*εἰκῇ*) und zwecklos (*ἄνευ ἀναφορᾶς*) zu thun¹⁰⁾. Der Seele der Gottheit und der des Menschen ist ja gemeinsam^{*)}, von Nichts außer ihr gehindert zu werden (V, 34). Das Leitende (*τὸ ἡγεμονικόν*) ist es, was sich selber erweckt und wendet und sich zu Dem macht was es ist und will, und ebenso Alles was sich ergibt, ihm so erscheinen läßt, wie es will¹¹⁾. Die vernünftige Seele sieht sich selber, berichtet sich selber (*διαρροῖ*), macht sich zu Dem was sie will, ärntet die Frucht die sie trägt u. s. w.¹²⁾

3. Aus einem Ursächlichen und Stoffartigen bestehen wir (V, 13. 21), oder bestimmter ausgedrückt, aus Körper, Hauchartigem (*πνευμάτιον*) und Geist; das Andre ist unser, soweit wir Sorge dafür tragen sollen; das Dritte allein wahrhaft unser; jenes ist unfreiwillig unser und was immer der von Außen uns umströmende Wirbel umherwälzt (*ἐλίσσει*), so daß abgesondert von dem uns Mitzugeheilten (*συννευμαρμένα*), die geistige Macht (*νοερά δύναμις*) rein und unabhängig (*ἀπόλντος*) in sich selber lebt u. s. w. (XII, 3). Unter die vernunftlosen Wesen ist eine

9) VII, 68. — VIII, 28 *ἔξεστιν (τῇ ψυχῇ) τὴν ἰδίαν αἰθερίαν καὶ γαλήνην διαφυλάσσειν, καὶ μὴ ὑπολαμβάνειν ὅτι κακόν.*

10) VIII, 17. XII, 20 *μηδὲν εἰκῇ.* und häufiger.

*) VII, 53 *κατὰ τὸν κοινὸν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις λόγον.*

11) VI, 8. 19. 24.

12) XI, 1 — XI, 12. *σφαῖραι ψυχῆς αὐτοειδής.*

Seele zerspalten (*διήρηται*), unter die vernünftigen eine Seele vertheilt (*μεμέρισται*) (IX, 8). Die Vernunft und die Kunst der Vernunft sind ja sich und ihren Werken selbst genügsame Vermögen (*δυνάμεις*); sie gehen aus von dem ihnen eigenthümlichen Princip und gehen auf das ihnen vorgesezte Ziel; daher solche Handlungen Nichtschnuren (*κατορθώσεις*) genannt werden, die Richtigkeit des Weges zu bezeichnen (V, 14). Nichts aber Dessen ist vom Menschen auszusagen, was dem Menschen als Menschen nicht eignet, und also ist auch der Endzweck davon nicht im Menschen gelegen, noch was den Endzweck erfüllt (*τὸ συμπληρωτικόν*), das Gute u. s. w. (V, 15). Das Geistige aber ist uns gemeinsam, und Dasjenige welches uns befiehlt, was zu thun und was nicht, — das gemeinsame Gesetz (IV, 4). Es wird auch als die königliche und gesetzgebende Vernunft bezeichnet, der jedoch die einlenkende (*μεταδίδουσα*), berichtigende und von (vorgesagter) Meinung ablenkende hinzukommen soll (IV, 12), auf daß wir auf der Linie gerade, nicht verworren (*μὴ διεσπασμένον*) uns bewegen (IV, 18). Daß das Schöne oder Gute durch sich selber schön und in sich selber beschlossn sei, nicht als Theil das Lob, oder die Lustempfindung oder anderweitigen Lohn in sich enthalte, kann ihm, dem Stoiker, nicht zweifelhaft sein¹³).

Antoninus, wie hoch er auch die Selbstständigkeit der Vernunft als des Leitenden, stellt, erkennt doch ein noch Höheres, als darüber Waltendes, an. Allein die (vernünftige) Seele zwar wendet und bewegt sich selber (V, 19); in der Welt aber ist das Stärkste das Alles verwendende und Alles verwaltende: jedoch ehre auch das in Dir stärkste; es ist das jenem Verwandte (*ὁμογενές*) . . und Dein Leben wird auch von ihm durchwaltet (*διοικεῖται*) (V, 21). Alles wird in einander verflochten; das ist das heilige Band (*σύνδεσις*); und fast Nichts ist dem Anderen fremd . . . denn aus Allem Eine Welt, und Ein Gott durch Alles, und Eine Wesenheit, Ein Gesetz, die gemeinsame Vernunft aller vernunftfähigen Wesen, und Eine

13) IV, 20. vgl. 19. VII, 74. — VIII, 16 οὔτε χρόσιμον οὔτε ἀγαθὸν ἡδονή. Doch weist Ant. hier und da Punkte der Annäherung an Epikur aufzufinden, wie IX, 41.

Wahrheit, — wenn Eine Vollenbung (τελειότης) der demselben Geschlecht angehörigen und derselben Vernunft theilhaften Wesen (VII, 9); ich aber bin ein Glied des aus den Vernunftwesen bestehenden Systems (VII, 13). Das Folgende ergibt sich in angemessener Weise stets aus dem Vorgegangenen; denn nicht wie an einander geheftet findet Aufzählung statt, die nur durch Gewalt zusammengehalten würde, sondern vernunftmäßige Verknüpfung (συνάφεια εὐλογος) u. s. w. (IV, 45); überhaupt eine einige Harmonie (V, 8). Die Welt ist ein einiges lebendes Wesen . . . Alles bei allem Werbenden mitwirkend . . . wie ein Gespinnst und Knäuel (σύννησις καὶ συμμήρησις) (IV, 40). Mag nun der Gedanke (διάνοια) des Alls auf den Einzelnen gerichtet sein, so nimm an, was er anstrebt; oder hat er nur einmal gewirkt und ist das Uebrige (aus jenem einen Akte) erfolgt (καὶ τὶ ἄν τίνι?), als gewissermaßen aus einem Atom oder Untheilbaren: überhaupt, (waltet) Gottheit, so verhält sich Alles wohl; oder waltet das Ungefähr (τὸ εἰκῆ), so (wirke) doch Du nicht nach Ungefähr (IX, 28). Entweder fließt Alles aus einem geistigen Quell, wie es bei einem Körper sich ergibt, so darf der Theil nicht über das was über das Ganze verhängt wird, schmähen; oder Atome finden statt und nichts Weiteres, oder ein Mischtrank und Durcheinanderwerfen (κυκεῶν καὶ σκεδασμός): warum erschütterst Dich das? Da sagst Du dem Leitenden in Dir: Du bist gestorben u. s. w. (IX, 39). Und wiederum, entweder eine geordnete Welt, oder Mischtrank, zusammengewürfelt und doch Welt? — Kann aber in Dir eine (geordnete) Welt bestehen, im All aber Weltlosigkeit (ἄκοσμία)¹⁴? — Während nun Antoninus der Erforschung der letzten Gründe sich entschlägt, hält er den Glauben an die vorsehende und mit Weisheit

14) IV, 27. — IV, 10 ἦτοι κυκεῶν καὶ ἀντεμπλοκή καὶ σκεδασμός, ἡ ἔνωσις καὶ τάξις καὶ πρόνοια . . . τί δὲ καὶ ταράσσομαι; ἤξει γὰρ ἐπ' ἐμὲ ὁ σκεδασμός. ὃ τι ἂν ποιῶ. εἰ δὲ θάτερά ἐστι, καὶ σέβω καὶ εὐσταθῶ, καὶ θαρρῶ τῷ διοικοῦτι. XII, 14 ἦτοι ἀνάγκη εἰμαρμένη καὶ ἀπαράβατος τάξις, ἡ πρόνοια ἰλάσιμος, ἡ φυχρὸς εἰκασιότητος . . . καὶ παραφέρῃ σε ὁ κλύδων, παραφερέτω τὸ σαρκίδιον, τὸ πνευμάτιον, τᾶλλα· τὸν γὰρ νοῦν οὐ παροίσει. vgl. VII, 75. IX. 40. VI, 24.

waltende Gottheit fest. Aus der Menschenwelt abzuscheiden ist, wenn es Götter gibt, nicht furchtbar; werden sie ja Dich nicht dem Uebel Preis geben; sind sie aber nicht, oder kümmern sie sich nicht um das Menschliche: was verschlägt mir es da in Gott- und Vorsehung leerer Welt zu leben? Aber sie sind und tragen Sorge für das Menschliche u. s. w. (II, 11). Anton. will mit den Göttern leben und zwar indem er seine Seele zufrieden mit dem ihm Zugeheilten und das thugend zeigt, was der Dämon will, welchen Zeus einem Jeden als Vorsteher und Führer gegeben, — eine Partikel (*ἀπόσπασμα*) dessen selber, der der Geist und Begriff eines jeden ist (V, 27); und unerschütterlich will er bei aller rauhen und sanften Bewegung des Fleisches sein (V, 26). Der Geist des Ganzen ist mittheilbar (*κοινωνικός*). Er hat das Niedere des Höheren wegen geschaffen ¹⁵⁾ und das Höhere einander innig verbunden (*συνήρμοσεν*), zur Einstimmigkeit mit einander zusammengefügt (V, 30). Nicht nur strebe im Einklang zu sein mit der umgebenden Luft, sondern auch weise zu sein (*συμφορεῖν*) mit dem Alles umfassenden Geistigen (*νοερόν*); denn nicht weniger ist das geistige Vermögen überall ausgegossen und durchwallt den der es anziehen will, — als das Luftartige den, der es einzuathmen vermag (VIII, 54). So wie die Sonne sich überall zu verbreiten scheint, jedoch nicht ausgegossen wird, vielmehr die Strahlen von der Ausbreitung, der Spannung benannt (*ἀκτῖνες, ἀπὸ τοῦ ἐκτείνεσθαι*) und durch das ihnen entgegenkommende Feste getrennt (gebrochen) werden . . . : so muß auch die Verbreitung des Denkens sein (*χύσις καὶ διαχύσις*), keinesweges Ausgießung, sondern Spannung (*τάσις*), so daß die begegnenden Hindernisse (*κωλύματα*) nicht gewaltsam eindringen (*ἐπέρεισιν ποιέσθαι*); noch auch niederstürzen, sondern zum stehen kommen (*ῥιστᾶσθαι*) und das es Aufnehmende erleuchten; denn was dasselbe nicht durchläßt, wird sich selber des Lichtes (*αὐγῇ*) berauben (VIII, 57). Eile zu Deinem Leitenden, dem des Ganzen und dem besondern (persönlichen) (IX, 22). — Das Gebiet der Vorsehungen von dem der Naturnothwendigkeit zu son-

15) XI, 18 τὰ χεῖρονα τῶν κρείττονων ἐνεκεν.

bern, versucht Antoninus nicht; nur ist er überzeugt, daß von diesem Alles ausgehe. Das Gebiet der Götter, heißt es, ist erfüllt mit Vorsehung und das des Zufalls nicht ohne Natur, oder in engster Verbindung (*σύνκλωσις καὶ ἐπιπλοκή*) mit dem von der Vorsehung Verwalteten: Alles fließt von diesem; auch das Nothwendige kommt hinzu und ist der ganzen Welt zuträglich, deren Theil Du bist. . . . Das genüge Dir, sei stets Deine Ueberzeugung (*δόγμα*) (II, 3). Antoninus' Blick ist vorzugsweise auf das Geistige gerichtet; er verkennt jedoch nicht den Reiz (*εἵχαρι*) und das Anziehende, welches sich in den bloßen Naturschöpfungen darbietet. Hätte jemand, sagt er, Gefühl (*πάθος*) und tieferen Sinn (*ἔννοια*) von dem in dem Ganzen sich Ergebenden, so würde er fast Nichts von Dem was abgeleiteter Weise (*κατ' ἐπακολούθησιν*) erfolgt, ohne Lust zusammenfassen (*διασυνίστασθαι*) (III, 2); und auch in dieser Beziehung redet er von einem andren Schauen (*ὄψις*), das nicht durch die Augen vermittelt werde (III, 15). Obgleich er hie und da die Welt der Dinge für nichts Weiteres als Anschauung oder Vorstellung zu halten scheinen könnte, so ist es ihm damit doch eben so wenig Ernst, wie er die Voraussetzung einer aus Atomen zusammengesetzten oder irgendwie sonst zufällig entstandenen Welt, unabhängig von Gott und Vorsehung, — einer ernstern Erwägung werth achtet. So sehr er aber aller nicht unmittelbar im sittlich intellektuellen Selbstbewußtsein gewährleisteten Theorie sich entschlagen will, so möchte er sich doch, wie wir sahen, die Wirkksamkeit des göttlichen Geistes einigermaßen vorstellbar machen. Dieselbe Handlung des vernünftigen Wesens, sagt er, ist naturgemäß und vernunftgemäß (XII, 11), unterscheidet jedoch eine dreifache Rücksicht (*τρεῖς σχέσεις*): auf die umliegende (*περικείμενον*), auf die göttliche Ursache und auf die Mitlebenden (VIII, 27). Daß er den dritten, von den beiden anderen verschiedenen Gesichtspunkt nicht als eine besondere Kausalität betrachten konnte, versteht sich wohl von selbst. Nichts erweckt so sehr den Hochsinn (*μεγαλοφροσύνη*), heißt es, als Jegliches der Ereignisse des Lebens folgerecht und der Wahrheit nach würdigen (*ἐλέγχειν*) zu können . . . und zu erwägen, welchen Werth (*ἄξια*) es für das Ganze, welchen

für den Menschen, den Bürger des obersten Staats hat u. s. w. (III, 11). Unterschieden wird die Natur des Ganzen und die unsrige, und eingedenk sollen wir sein, wie die eine zur andern sich verhalte (II, 9) und daß alles Vernunftfähige geschlechtsverwandt sei (III, 4). Aber die Wesenheit des Ganzen ist folgsam und wohlgeartet (*εὐτρεπής*); die sie durchwaltende Vernunft ohne allen Grund Uebles zu thun (VI, 1). Wenn daher gemahnt wird, willig der Notho sich hinzugeben (IV, 34), und erinnert, daß der Verflechtung der Ursachen von Ewigkeit, auch unser Bestehn und Ergeln (*σύνβυσσις*) von jeher eingeflochten sei (X, 5): so nicht minder aufgefordert zu fortdauerndem Rückgange auf die Harmonie (im Weltall) (VI, 13), und zu der Erwägung, daß es nur ein Licht, eine Seele, eine geistige Seele (*νοερὰ ψυχὴ*) gebe (XII, 30), und daß uns nichts begegnen werde, was nicht der Natur des Alls gemäß sei *); Nichts was uns nöthige im Widerspruch mit unserem Gott und Dämon zu handeln (V, 10); und wiederum daß Jedem zuträglich sei, was zugleich seiner Beschaffenheit (*κατασκευῇ*) und Natur förderlich (VI, 44) **). Auch ergibt sich ja Alles was sich ergibt, der Gerechtigkeit nach . . . und wie von einem nach Würde Zutheilenden (IV, 10). Alles fügt sich mir, wie es Dir, o Welt, in rechter Weise fügsam ist, weder zu früh noch zu spät (IV, 23). Das Folgende erfolgt auf das Vorgegangene in angemessener Weise (*οἰκείως*), denn es ist nicht eine genaue, nur nach Zwang erfolgende Zuzählung, sondern eine vernunftgemäße Verknüpfung (*συνάφεια*) . . . , und zeigt eine bewundernswerthe Zusammengehörigkeit (IV, 45); durchweg eine Harmonie (V, 8). Schreite daher fort auf geradem Wege, der Natur folgend, der eignen und der gemeisamen (V, 3), bis Du fallend zur Ruhe gehen wirst (V, 4); will ja die Philosophie

*) VI, 45 ὅσα ἐκάστῳ συμβαίνει, ταῦτα τῷ ὅλῳ συμφέρει. vgl. VII, 5. X, 6.

**) VII, 55 πρακτικὸν ἐκάστῳ τὸ ἐξῆς ἢ πρασκειν: X, 20 συμφέρει ἐκάστῳ, δ φέρει ἐκάστῳ ἢ τῶν ὅλων φύσις. vgl. 21. IX, 42 οὐκ ἄρκει . . . ὅτι κατὰ φύσιν τὴν σὴν τι ἐπράξας, ἀλλὰ τοῦτου μισθὸν ζητεῖς, ὡς εἰ ὁ ὀφθαλμὸς ἀμοιβὴν ἀπῆται, ὅτι βλέπει κτλ.

Dasselbe was Deine Natur (V, 9). Beherrsige oft die Verknüpfung aller Dinge in der Welt und ihr Verhältniß zu einander; denn gewisser Maßen ist Alles mit einander verflochten und insofern einander befreundet (VI, 38 vgl. 37). Wir arbeiten Alle an einem Werke (*ἀποτέλεσμα*) zusammen, die einen wissenschaftlich und folgerichtig, die anderen ohne zu wissen; wie auch die Schlafenden Heraklit, glaube ich, Arbeiter und Helfer Dessen nennt, was in der Welt geschieht (VI, 42). Wir Menschen sollen von dem Vorhandenen das Geeignestste auswählen und uns erinnern, wie es gesucht werden würde, wenn es nicht vorhanden wäre (VII, 27). Jede Natur genügt sich selber auf richtiger Bahn, und die vernünftige wandelt auf dieser, wenn sie in den Vorstellungen weder dem Falschen noch Unklaren (*ἄδηλον*) zustimmt u. s. w. (VIII, 7). Der Cylinder vermag nicht überall eine ihm eigenthümliche Bewegung zu verfolgen, noch auch das Wasser oder Feuer, oder was sonst von der Natur oder der vernunftlosen Seele gelenkt wird; denn Vieles hindert und tritt entgegen: Geist und Vernunft aber vermag durch alles ihm Entgegentretende so fortzuschreiten, wie es darauf angelegt ist und wie es will u. s. w. (X, 33). So unterscheidet Antoninus also zwei von einander verschiedene, wiewohl in einander verflochtene Weltordnungen, die niedere physische und die höhere geistig sittliche. Demzufolge hätte er auch eine zwiefache Kausalität annehmen müssen. Auf die Weise eröffnete sich auch ihm die Möglichkeit, die Ueberzeugung von der Freiheit der Selbstbestimmung mit der von der Nothwendigkeit der Naturkausalität einigermaßen zu einigen. Daß er diese Möglichkeit weiter als der Determinismus der übrigen Stoa verfolgt haben werde, haben wir nicht Grund anzunehmen.

4. Wenn Antoninus stets von neuem mahnt, der Natur zu folgen, so ist er dabei doch zugleich ihrer Abhängigkeit von der göttlichen Wesenheit eingedenk, die er als Götter zu bezeichnen pflegt, ohne auch hier auf nähere Bestimmungen einzugehn. Auch die Natur des Cylinders ist uns stammverwandt, des Geistes und der göttlichen Abkunft theilhaft (II, 1), und die vernunftfähigen Wesen sind für einander geboren (IV, 1), — der Gott getragene (*θεοφόρητος*) zugleich von Gott und dazu von eigener Ueberzeugung (*γνώμη*) ge-

tragen (XII, 23). Ist aber das Denkende und die Vernunft uns gemeinsam, daher eine gemeinsame Vernunft und ein gemeinsames Gesetz, so muß es auf einen andern Grund als den der Erde, des Wassers u. s. w. zurückgeführt werden (IV, 4). Der wahre Mann ist daher ein Priester und Gehülfe der Götter (III, 4); er soll Ueberzeugungen (*δόγματα*) bereit haben das Göttliche und Menschliche zu erkennen (III, 13); er soll nur einfach und des freien Menschen würdig beten, (nicht um irdische Güter) (V, 7), alles Seinige den Göttern von ganzer Seele anheimstellend (IV, 31), bei allem die Götter anrufend (VI, 23), fromm ohne Aberglauben (*δεισιδαιμονία*) (VI, 31), und eingedenk daß Alles von dort ausgeht, von jenem gemeinsamen Herrscher, sei es unmittelbar (*δομήσαντα*) oder mittelbar (*κατ' ἐπακολούθησιν*) (VI, 36)*). Die Menschen sind von Natur befreundet unter einander und die Götter in jeder Weise ihnen hülfreich durch Träume, Orakel, in Dem nämlich worin sich (die Menschen) unter einander streiten (IX, 27). Aber wie sehr Anton. auch das Gebiet der Theorie beschränkt und wie willig er das Nichtwissen über die wichtigsten Gegenstände anerkennt, — die Frömmigkeit soll auf dem eignen Urtheile (*ἰδική κρίσις*), dem Begriff (*λελογισμένως*) und der Fähigkeit zu überzeugen ausschließlich beruhen. Die Christen beschuldigt er, ächt stoisch, nur der nackten Verordnung (*ψιλή παράταξις*) zu folgen und tragischer Künste zur Ueberredung sich zu bedienen (XI, 3). Nichts desto weniger soll der Mensch zur Heiligkeit und Gottesverehrung, gleichwie zur Gerechtigkeit, bereitet (geschaffen, *κατεσκευάσται*) sein (XI, 20).

5. Auch das Nichtwissen um die Seele und ihre Schicksale macht ihm keine Sorge. Wie die Erde, meint er, die seit so vielen Aeonen begrabener Körper umfaßt (*χωρεῖ*), so werden die Seelen in die Luft versetzt und auf einige Zeit dort bleibend, übergehen, — ausgegossen und daran geknüpft, in die samende Vernunft des Alls aufgenommen, und so den Mitbewohnenden gewisser Maßen Raum bereiten (IV, 21). Oder mag auch der Tod eine Zerstreuung

*) vgl. VII, 75.

(der einzelnen Bestandtheile, *σκεδασμός*), oder Entleerung, oder ein Verlöschen, oder Umstellung (*μετάστασις*) oder Auflösung in Atome sein (VII, 32). Bedenkst Du daß Du abzuscheiden lebst, so ist Dir verstattet hier zu leben. Ich bin Rauch und gehe davon (V, 29). Wie das Herrschende seiner sich bedient, darauf beruht Alles. Alles Uebrige, sei es gewählt oder nicht, ist todt und Dunst (XII, 33)*). Wer den Tod fürchtet, fürchtet entweder Abwesenheit des Bewußtseins (*ἀναισθησία*) oder ein andres Bewußtsein; wenn ersteres, so wirst Du keines Uebels mehr inne; erhältst Du ein andres Bewußtsein, so wirst Du ein andres lebendes Wesen werden und zu leben nicht aufhören (VIII, 58). Verachte den Tod nicht, sondern freue Dich dessen als eines Solchen was die Natur will (IX, 3); und genug ist des kummervollen Lebens: nur werde in Bezug auf die Götter einfacher und besser; gleich ist es ja drei Hundert Jahre, oder drei mal so viele erfahren zu haben (*ἰσορροῖσαι*) (IX, 37). Und kein Uebel ist es aus dem Leben zu scheiden (II, 11. 16); weiß man ja nicht, ob bei Verlängerung des Lebens die Denkraft (*διάνοια*) noch genügend sein werde zum Verständniß der Dinge und zur Erkenntniß der auf die Erfahrung des Göttlichen und Menschlichen gerichteten Erkenntniß (III, 1)**) Leben und Tod und so fort ist ja überhaupt weder Gutes noch Böses (II, 11).

6. Was aber vermögen die Uebel und das Böse gegen das Vermögen, den Sinn (*διάνοια*) rein, der Vernunft mächtig (*φρονήσις*), besonnen und gerecht zu erhalten; wie wenn jemand an einer durchsichtigen und süßen Quelle stehend, ihrer fluchen wollte, während sie nicht aufhört trinkbares Wasser hervorzustrudeln; möchte man auch Schmutz und Roth hineinwerfen, aufs schnellste wird sie es zerstreuen und auflösen. Und diese stets zuströmende Quelle wirst Du besigen: wachse nur stündlich in der Freiheit (VIII, 51). Werde denn gut, so lange Du lebst, so lange es verstattet ist (IV, 17). Du siehst, wie Weniges es ist, dessen mächtig, man

*) vgl. VII, 27.

**) vgl. oben II, 12.

ein wohl verlaufendes (*εὖ ποῖν*) und gottähnliches Leben zu führen vermag (II, 5). Die im Leben den Geschäften unterliegenden haben kein Ziel, nach welchem sie jeden Trieb und überhaupt jede Vorstellung regeln (II, 7). Nichts Kümmerlicheres als Alles im Kreise umhergehend, auch das unter der Erde Verborgene auszuspähen und Das in der Seele des Nächsten, . . . ohne inne zu werden, daß es genüge mit dem inneren Dämon zu sein und ihm richtig zu dienen, d. h. frei von Leidenschaft, Unbesonnenheit und Unzufriedenheit mit dem was durch Götter und Menschen geschieht; denn was von Göttern kommt, ist ihrer Tugend wegen ehrwürdig, was von Menschen, durch Geschlechtsverwandtschaft befreundet (II, 13). Unzufriedenheit mit Dem was etwa sich ergibt, ist Abfall von der Natur, von welcher ihres Theils die Naturen jegliches Uebrigen umfaßt werden (II, 16). Gerade aufrecht soll der Mensch stehen, nicht erst durch Hülfe von Außen aufgerichtet (III, 5); jedoch ist anzusetzen (*μετατιθεσθαι*) und dem Verbessernden folgen, gleichfalls die Sache des Freien (VIII, 16). Auch die Vorstellung des ganzen Lebens soll nicht zusammengefaßt . . . , vielmehr Jegliches des Gegenwärtigen, ohne um das Zukünftige zu sorgen, im Einzelnen erwogen werden (VIII, 36); kann ja das vernünftige Wesen jedes Hinderniß sich zum Stoffe Dessen bereiten, was es anstrebt (ib. 35). Sei eingedenk daß das Leitende unbeflegbar bleibt, wenn es auf sich selber gerichtet, mit sich selber sich genügt . . . darum ist der von Leidenschaften freie Sinn (*διάνοια*) eine (unüberwindliche) Burg (VIII, 48); nur muß der Sinn rein und des Geistes mächtig (*φρονήσης*) beharren (VIII, 51 *). Bedenke aber daß Du ohne Tugend und ohne was von ihr abhängt, in das Theilweise Dich verläufst und in ihrer Theilung (Sonderung) zum Ueberdruß (*καταφρόνησις*) gelangst (XI, 2). Setze auch nicht Deine Wohlfahrt (*εὐμοιρία*) auf die Seelen Anderer (II, 6); hilf Dir selber (III, 14). Auch zur frommen Pflege (*σέβου*) des überlegenden Denkens (*ἐποληπτική δύναμις*) wird

*) VII, 42 εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφου. Aehnlich X, 34 τῇ δεδηγμένῃ ὑπὸ τῶν ἀληθῶν δογματῶν ἀρκεῖ καὶ τὸ βραχυτάτον κτλ.

verpflichtet, damit das leitende Vermögen, die Vernunft, der Natur und der Bestimmung des vernünftigen Wesens treu bleibe (III, 9. vgl. 8).

7. Vor Allem liegt dem Kaiser, und vielleicht mehr als irgend einem anderen Stoiker, die Sorge für das Wohl der Mitmenschen am Herzen. Daher die wiederholte Hervorhebung, daß wir mit ihnen als bevorzugten Kindern des Zeus, aufs engste verbunden sind, daß das vernünftige Wesen zugleich ein für bürgerliche Gemeinschaft bestimmtes (*νοερὸν πολιτικὸν ζῷον*) ist ¹⁸⁾, und wie wenig es unfreiwillig handelt, eben so wenig ein von der Gemeinschaft abgelöstes sei (III, 5). Gleichwie wenn die Welt entfremdet ist, wer das in ihr Seiende nicht kennt, so ist nicht weniger ein Fremdling wer das Geschehende nicht kennt, wer die bürgerliche Gemeinschaft (*πολιτικός λόγος*) flieht u. s. w. (IV, 29), und nicht für das Gemeinwesen (*κοινωνικῶς*) handelt (V, 6) *). An Einem, sagt Antoninus, habe Freude und beruhe in ihm: von einer der Gemeinshaft gewidmeten Handlung zu einer anderen, eingedenk Gottes, überzugehen (VI, 7). Wie ein Zweig, wenn von dem zusammengehörigen abgehauen, auch von dem ganzen Gewächs gesondert sein wird, so ist der Mensch, wenn von einem anderen getrennt, von der ganzen Gemeinschaft getrennt (XI, 8). Verehere die Götter, rette die Menschen. Kurz ist das Leben, — die einzige Frucht des irdischen Lebens, heilige Gesinnung und auf die Gemeinschaft gerichteten Handlungen ¹⁹⁾; zur Gemeinschaft sind wir geboren ²⁰⁾. So weit den

18) III, 7. IX, 9 *ὅσα κοινῷ τινὸς μετέχει, πρὸς τὸ ὁμογενὲς σπεύδει* — zunächst in Bezug auf die *λογικὰ ζῷα* ausgeführt (vgl. XI, 9.) Doch auch *ἐπὶ τῶν κρείττωνων, καὶ ἐκ διεστηκότων τρόπων τινὰ ἔγνωσις ὑπέστη, οἷα ἐπὶ τῶν ἀστρῶν*. — X, 2 *τὸ λογικὸν εὐδὺς καὶ πολιτικόν*. VII, 55 *τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι*. XI, 11 *ἄνθρωπος τεταγμένος πρὸς τὸ κοινῇ συμφέρον*.

*) IX, 23 *ὥσπερ αὐτὸς σὺ πολιτικοῦ συστήματος συμπληρωτικός εἰ, οὕτως καὶ πᾶσα πράξις σου συμπληρωτικὴ ἔστω ζωῆς πολιτικῆς*. IV, 29 *φυγὰς ὁ φεύγων τὸν πολιτικὸν λόγον*. — II, 5 *διε φιλαυτία βιωτοῖται*.

19) VI, 30. vgl. V, 1. 33 IX, 1 *ὁ ἀδικῶν ἀσεβεῖ*.

20) V, 16. vgl. VII, 55. 72.

Menschen wohl zu thun ist und sie zu dulden sind; sind sie ja die uns verwandtesten Wesen. So weit sie aber (lediglich) auf ihre eigenen Angelegenheiten Bedacht nehmen, wird der Mensch zu einem Gleichgültigen, nicht weniger als die Sonne, der Wind, oder das Thier u. s. w. (V, 20). Die Freundigkeit (*εὐφροσύνη*) besteht darin, das dem Menschen Eigenthümliche zu thun, und ihm eigenthümlich ist Wohlwollen (*εἶποια*) zu seinem Stammgenossen (*ὁμόφυλοι*) u. s. w.; und das ächte Wohlwollen ist unüberwindlich ²¹⁾. Handle ich, so geschieht es, dem Menschen wohlzuthun. Begegnet mir Etwas? so nehme ich es hin, auf die Götter es zurückführend und auf die Quelle, woraus alles Werden gewoben wird (*συμμηγύεται*) (VIII, 23). Zur Heiligkeit und Gottesverehrung ist der Mensch geboren, nicht weniger als zur Gerechtigkeit; denn auch diese gehört zur Verträglichkeit (*εὐκοινωνησίᾳ*), und sie geht voran den gerechten Werken (*προεβύτερα*) ²²⁾. Nichts aber erfreut so sehr als Aehnlichkeit der Tugenden in den Sitten der Zusammenlebenden (VI, 48); und schäme Dich der Hülfe Anderer nicht (VII, 7); was ich durch mich oder mit einem Andern thue, muß nur auf das gemeinsam Nützliche und das Anständige (*εὐάρμοστον*) gerichtet sein (VII, 5). Mennst Du Dich blos Theil des Systems der vernünftigen Wesen, so liebst Du die Menschen noch nicht von Herzen und so erfreut Dich noch nicht ergreifend das Wohlthun; anders, wenn ein Glied desselben (VII, 13); und dazu gehört auch die Fehlenden zu lieben ²³⁾. Der Gesehloße ist ein Ausreißer (aus der menschlichen Gesellschaft), und die Gerechtigkeit der menschlichen Natur so nothwendig, daß in dieser keine besondere Tugend angelegt ist der Ungerechtigkeit zu wehren, wie die Enthaltbarkeit den Ausschweifungen des Lusttriebes zu beegnen

21) VIII, 26 — *εὐμενεία* IX, 11. XI, 9 *εὐμενὴς καὶ εὖνους* XI, 11 — XI, 9 *πράοτης* — ib. 18 *τὸ εὐμενὲς ἀνίκητον, ἐάν γνήσιον ᾖ*.

22) XII, 20. — XI, 10 *ἀπὸ δὲ δικαιοσύνης αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ ὑφίστανται*.

23) VII, 22. 26. 62. 71. II, 6 u. andernw.

Gesch. d. griech. Philosophie. III, 2.

bestimmt ist²⁴⁾. Halte die Lehren bereit, um das Göttliche und Menschliche zu erkennen und Jegliches, auch das Geringsste, ihnen gemäß zu thun, eingedenk ihrer Zusammengehörigkeit mit einander; denn nichts Menschliches wirst Du ohne Zurückführung auf das Göttliche wohl vollbringen, noch umgekehrt (III, 15). Sei mit Gerechtigkeit getränkt bis zum Boden (III, 4). Schon in dem Blicke der Liebenden erkennt der Geliebte Alles (XI, 15). — Von Menschenliebe, wie nur irgend einer der vorangegangenen Stoiker, durchdrungen, verkennt der Kaiser doch nicht die Pflichten gegen den konkreten Staat und spricht sich nicht blos über Geseßlichkeit im Allgemeinen und in Beziehung auf die göttliche Weltordnung (*νομίσι*) — (VII, 31), sondern als Römer aus. Man soll seinen sittlichen Verpflichtungen als Mann des Berufs und als Römer inne sein, und auch nicht das Leben am Hofe schmähcn; stets bietet das Gegenwärtige Stoff zu vernunftmäßiger und göttlicher Tugend dar²⁵⁾. In die besonderen Zustände und Bedürfnisse des Staates geht er nicht ein, warnt auf den Staat Plato's zu hoffen, will zufrieden sein, wenn nur geringer Fortschritt statt findet und schon das für ein nicht Weniges halten (IX, 29). Die bürgerliche Freiheit war unwiederbringlich verloren und sie damals herzustellen wäre ein thörichter Versuch gewesen; um so fester mußte man sich an die innere sittliche Freiheit halten, wenn man auch kaum die Hoffnung hegen mochte, durch sie im Laufe der Zeiten die äußere oder bürgerliche wieder erringen zu können. Wenn Antonin sagt, Du wirst ohne etwas Anderes zu erwarten noch zu scheuen, mit der Dir einwohnenden naturgemäßen Energie und der heroischen Wahrhaftigkeit Dir genügen lassen, so bezieht er letztere doch nicht ausschließ- lich auf das unbefleckliche innere Bewußtsein, sondern zugleich auf

24) X, 25 ὁ παρανομῶν δραπετής. VIII, 39 δικαιοσύνης κατεξαναστικὴν ἀρετὴν οὐχ ὁρῶ ἐν τῇ τοῦ λόγικου ζῶου κατασκευῇ· ἡδονῆς δὲ ὁρῶ, τὴν ἐγκράτειαν.

25) II, 5. — VIII, 9. — IV, 32. VIII, 8. Jedoch VIII, 32 συντεθέναι δεῖ τὸν βίον κατὰ μίαν πρᾶξιν.

Worte und Aeußerungen ²⁶⁾. In ersterer Beziehung sagt er, wenn das Bewußtsein zu fehlen (das Innwerden der Sünde) verloren ginge, welcher Grund wäre da noch zu leben? (VII, 24). Er beschränkt die Neue auf die Sünde (VIII, 10) und mahnt, um letzterer vorzubeugen, zur Scham und Selbstachtung ²⁷⁾. Eine ausgeführte Pflichten- oder Tugendlehre dürfen wir bei Antoninus ebenso wenig als bei seinen nächsten Vorgängern erwarten. Er zählt auf, wodurch die menschliche Seele sich schände (*ἐβόλζει*), wie Abfall von der Natur durch Unzufriedenheit mit den Erlebnissen, Abkehr von dem Menschen, — durch Bornmuth u. dgl., Uebervältigung durch Lust oder Unlustgefühle (*πόρος*), Unwahrheit, zwecklose und unzusammenhängende Thätigkeit (II, 16); oder hebt die Mittel hervor zu verständiger Betrachtung der von Anderen erlittenen Unbille (IX, 42); oder noch ausführlicher zu milder Erwägung der Handlungen Anderer, eingedenk, daß jede Seele wider Willen wie der Wahrheit, so auch der Fähigkeit entbehre, Anderen nach Gebühr (*κατ' ἀξίαν*) zu begegnen (XI, 18). In ähnlicher Weise gibt er vier zur Sicherung der leitenden Vernunft zu beachtende Wendungen an: sich Rechenschaft zu geben von den Vorstellungen (*φαντάσματα*), die nicht nothwendig und von denen welche die Gemeinschaft auflösen, oder nicht der Ausdruck der innersten Ueberzeugung (*ἀφ' ἑαυτοῦ*) seien, oder wodurch der göttliche Theil dem werthlosen und sterblichen, dem des Körpers und dessen grobsinnlichen Lustempfindungen unterliege (XI, 19). Solche Gedanken zeichnet er auf, wie sie sich ihm eben darbieten, ohne richtige Gliederung und Abfolge sonderlich sich angelegen sein zu lassen. Aehnlich mahnt er, Dreierlei immer zur Hand zu haben (*πρόχειρα*): bei dem was Du thust; ob es nicht aufs Gerathewohl oder anderswie geschehe als die Gerechtigkeit selber es bewirkt haben würde, und daß bei dem von Außen sich Ereignenden, möge es zufällig oder der Vorsehung gemäß erfolgen, man weder dem Zufälligen

26) III, 12 τῇ ὡν λέγεις καὶ φθέρῃ, ἡρωϊκῇ ἀληθείᾳ ἀρκούμενος. II, 16 ἐπιπλάστως ἢ ἀναλήθως τι ποιεῖν ἢ λέγειν. vgl. VIII, 30. VI, 21. VII, 15 u. andern.

27) VI, 16. — VII, 31 φαιδρύνου σεαυτὸν ἀπλότῃ καὶ αἰδοῦ κτλ.

zürnen, noch der Vorsehung Vorwürfe machen dürfe. Zweitens sei bei Jeglichem zu betrachten, wie es von dem Samen bis zur Befeeleung und von der Befeeleung bis zur Entseeleung sich verhalte, woraus immer die Zusammensetzung und worin immer die Auflösung erfolgen möge. Drittens, wenn plötzlich in die Luft erhoben, Du die menschlichen Dinge betrachtetest und sähest was immer umherwohnen möge von Luft und Aetherwesen, Du eingedenk seiest, daß wie hoch Du auch erhoben sein mögest, Du doch immer Dasselbe erblickst werdest, das Gleichartige und Kurzdauernde. Wo bleibt da der Stolz (*τύφος*)? (XII, 24)²⁸). Unmittelbar vorher (XII, 23) geht die Betrachtung, daß so wenig wie der Anfang oder das Ende einer Lebensthätigkeit (*ἐνέργεια*) ein Uebel sein könne, ebenso wenig der Tod, der ja nichts Böses, sondern schön vielmehr und rechtzeitig erfolge, da bei allem Wechsel der Theile der bleibenden Welt Alles rechtzeitig und zuträglich erfolge. So der Gottgetragene (*θεοφόρητος*), der in gleicher Weise von Gott und von der Vernunft (*γνώμη*) getragene. — Die zuversichtliche Ueberzeugung, daß alle Fügungen und Schicksale wie der Welt, so auch uns zum Heil gereichen müßten, verläugnet sich ebenso wenig bei Antoninus wie bei Epiktet; nur darf man wohl sagen, daß sie bei letzterem mit größerer Gefühlswärme und mit der Frömmigkeit hervortritt, die das lebendige Bewußtsein mit sich führt, dem Willen des vollkommen heiligen Wesens unbedingt sich zu fügen. Zwar die Heiligkeit der Gottheit und die Verpflichtung der Menschen sich selber zu heiligen, wird auch von Antoninus bestimmt genug ausgesprochen; aber schon seine Scheu dem Begriff des schlechtthin vollkommenen Wesens näher zu treten und überhaupt zwischen den verschiedenen Denkbareiten des letzten Grundes der Welt sich zu entscheiden, führt ihn zu einer halb skeptischen Weltbetrachtung. Nur Eins steht ihm fest: die unbedingte Sicherheit und Gewißheit der Normen unseres sittlichen Bewußtseins. Wir erkennen an, daß

28) Diese allerdings dunkle Stelle scheint mir hier, wie mehrfach, durch die Gelehrsamkeit der Ausleger mehr verdunkelt als aufgeklärt zu werden.

das schon Viel, sehr Viel ist. Aber fehlt ihm nicht dennoch ein Stützpunkt, um zu völliger Ruhe und Befriedigung zu gelangen? Hätte nicht die weitere begriffliche Entwicklung über die bloß denkbaren, im Grund auch nicht eigentlich denkbaren, verschiedenen scheinbar möglichen Annahmen von den Urgründen, hinausführen müssen? Wir sollen festhalten an der unerschütterlichen Ueberzeugung von der unbedingten Gültigkeit des Sittengesetzes, auch wenn wir Entstehung der Welt aus irgend einem Ohngefähr für denkbar halten; und doch soll das Sittengesetz mit dem Vernunftgesetz zusammenfallen? Aber Antoninus, der gleich wie sein Vorgänger, überzeugt ist, daß die Seele gegen ihren Willen der Wahrheit nicht beraubt werde (S. 614. 647), hat in der That einen solchen Widerspruch der Vernunft in und mit sich selber, nicht für denkbar gehalten, sondern nur scharf hervorheben wollen, daß unser Wissen über unser sittliches Bewußtsein nicht hinreichende. Dennoch sieht er sich gedrungen über die Gottheit in einer weit jene Grenze überschreitenden Weise sich auszusprechen, nicht nur indem er der Gottheit wiederholt als positives Prädicat die Heiligkeit beilegt und damit den tieferen, über das menschliche Bewußtsein hinausreichenden Grund des Begriffs der Heiligkeit anerkennt, sondern indem er auch ein allwissendes Schauen Gottes lehrt, welcher alles Leitende (alle vernünftigen Wesen) frei von allem stofflichen Gefäße, von Rinde und Absatz (*κατάματα*) erblicke und lediglich mit dem geistigen Auge (*τῷ νοερῷ*) das berühre, was von ihm, von Gott selber, in jenes Leitende hinein geträufelt und jenem zugeführt sei (XII, 2). Es knüpft sich daran die Mahnung, sich selber zu gewöhnen, sein eignes Ich ohne alle Zuthat und Hülfe zu schauen. Aus Schen durch Wissenwollen über die Grenzen des lediglich sittlichen Bewußtseins hinausgeleitet zu werden, wird er unwillkürlich über dieselbe hinausgeführt. Er spricht sich daher vom Gottesbewußtsein minder warm und innig aus als Epiktet, obgleich er im Gefühle nicht minder davon durchdrungen ist.

Dagegen kommt die Menschenliebe bei Antoninus zu freierem Erguß, da er nicht zu besorgen hatte durch Aeußerungen darüber in das Gebiet der Theorien geleitet zu werden. Neben der

eindringlichen Befürwortung der allgemeinen Menschenliebe, durch Hervorhebung des gemeinsamen göttlichen Ursprungs des Menschengeschlechts, des ihm angeborenen Adels und Berufs, waren die engeren Bänder der Gemeinschaft durch Volkstamm, Staat und Familie nicht gänzlich außer Acht gelassen. Früher scheint er durch Severus, wahrscheinlich den peripatetischen Philosophen, der nach anderweitiger Angabe mit dem Kaiser in Verbindung gestanden hatte, veranlaßt, für Reform der Verfassung, die nach Gleichheit des Rechts verwaltet werde, geschwärmt zu haben ²⁹). Auch der persönliche Beruf der Individuen und die Verpflichtung je nach Maßgabe der verliehenen Kräfte für ihn sich auszubilden, kommt zu bestimmterer Anerkennung. Aber die Sagen irgendwie in theoretische Untersuchungen, nicht blos über das in der Erde Verborgene (*τὰ κρυπτον γὰρ*, II. 12), einzugehn, und seine Geringschätzung des Bücherstudiums (II, 2), verhindern ihn auch hier zu irgend erheblichen Erörterungen zu gelangen. Das Eigenthümliche des Guten zu lieben und den Tugenden freundlich entgegenzugehen (*ἀσπάζεσθαι*), hält er für hinreichend die Reinheit der Gesinnung zu bewahren (III, 16), und für leicht, jede lästige Vorstellung abzuwehren (V, 2), überzeugt, daß wir zu Dem von der Natur bestimmt sind, was ganz auf uns beruht (V, 51); er ist durchdrungen davon, daß nicht in leidentlichem Verhalten (*ἐν πείσει*) sondern in der Energie das Gute und die Tugend bestehe ³⁰), hält aber die Dinge für so umhüllt (*ἐν ἑγκαλύψει*), daß manche Philosophen sie für unergreifbar und die Stoiker selber für schwer ergreifbar (*δυσκατάληπτα*) gehalten hätten, und alle unsere Zustimmung für wandelbar (*μεταπτόγη*); fast möchte er sagen, daß in der Prüfung der Sitten der Zeitgenossen, kaum irgend jemand sich selber erträglich erscheine; durch Gedanken (*διατριβή*) darüber soll man sich jedoch den Sinn nicht trüben (*ἀσφαλλῆιν*) lassen, und dabei sich beruhigen, daß uns nichts begegne, was nicht der Natur

29) Weiteres ersehen wir nicht aus der augenscheinlich verderbten Stelle I, 14. ib. Interpret.

30) IX, 16: VI, 51.

des Ganzen entspreche, und daß es uns frei stehe, Nichts zu thun was unserem Gott und Dämon widerspreche (V, 10). Jedoch beklagt er daß Unkunde (*ἄγνοια*) und Selbstgefälligkeit (*ἀρεσξεία*) stärker als die Vernunft seien (V, 18); die Seele von Vorstellungen getränkt werde (V, 16). Hätte er nun nicht sich angeregt finden sollen, über die für sich noch wenig ausreichenden Sprüchen, wie, wolle nur Du selber in Allem, was Du thust, Dir selber gut sein (VII, 58) u. dgl. hinaus, — zu fruchtbareren, wenn auch zunächst auf unser sittliches Wollen und Handeln bezüglichen Lehren überzugehen? Die Nothwendigkeit seine inneren Zustände, physiologisch, pathologisch und dialektisch ins Auge zu fassen, erkennt er an (VIII, 13) und entlehnt gelegentlich dem Theophrast die Behauptung, daß die Sünden der Begierde schwerer wögen als die des Zorns (II, 10), berührt auch die pythagorische Anwendung der Zahlenlehre auf Ethik³¹⁾; aber weder zu Erörterungen über die Wurzeln des Bösen im Menschen, noch zu eingehender Betrachtung über die Tugenden und Pflichten, gelangt er; noch mehr Scheu trägt er über logische oder metaphysische Fragen sich auszusprechen; in sie einzugehn würde er nicht haben vermeiden können, hätte er die rein ethischen tiefer und umfassender durchdacht. Namentlich hätte er mit dem Tode nicht so leicht hin sich abfinden können. Wirst Du einst, o Seele, gut, einfach, eine einige und nackt (ohne alle Umkleidung) sein? wirst Du einst inbrünstig liebenden Sinnes Dich erfreuen, einst in voller Genüge, nichts begehrend und ohne alles weitere Verlangen sein? — in solchen und ähnlichen Worten spricht Antoninus die Sehnsucht nach einem vollkommeneren als irdischen Zustande und nach fortschreitender Vervollkommnung aus, und verheißt dieser Sehnsucht Erfüllung (X, 1), wagt aber nicht den Gedanken weiter zu verfolgen.

Wie wenig Werth er auch auf Bücherwissen legt, doch ist er ganz wohl nicht bloß in der philosophischen, sondern auch anderweitigen Literatur bewandert gewesen; von der dramatischen weiß

31) VI, 26 μένρησο ὅτι πᾶν καθήκον ἐξ ἀρεθμῶν τινῶν συμπληροῦται.

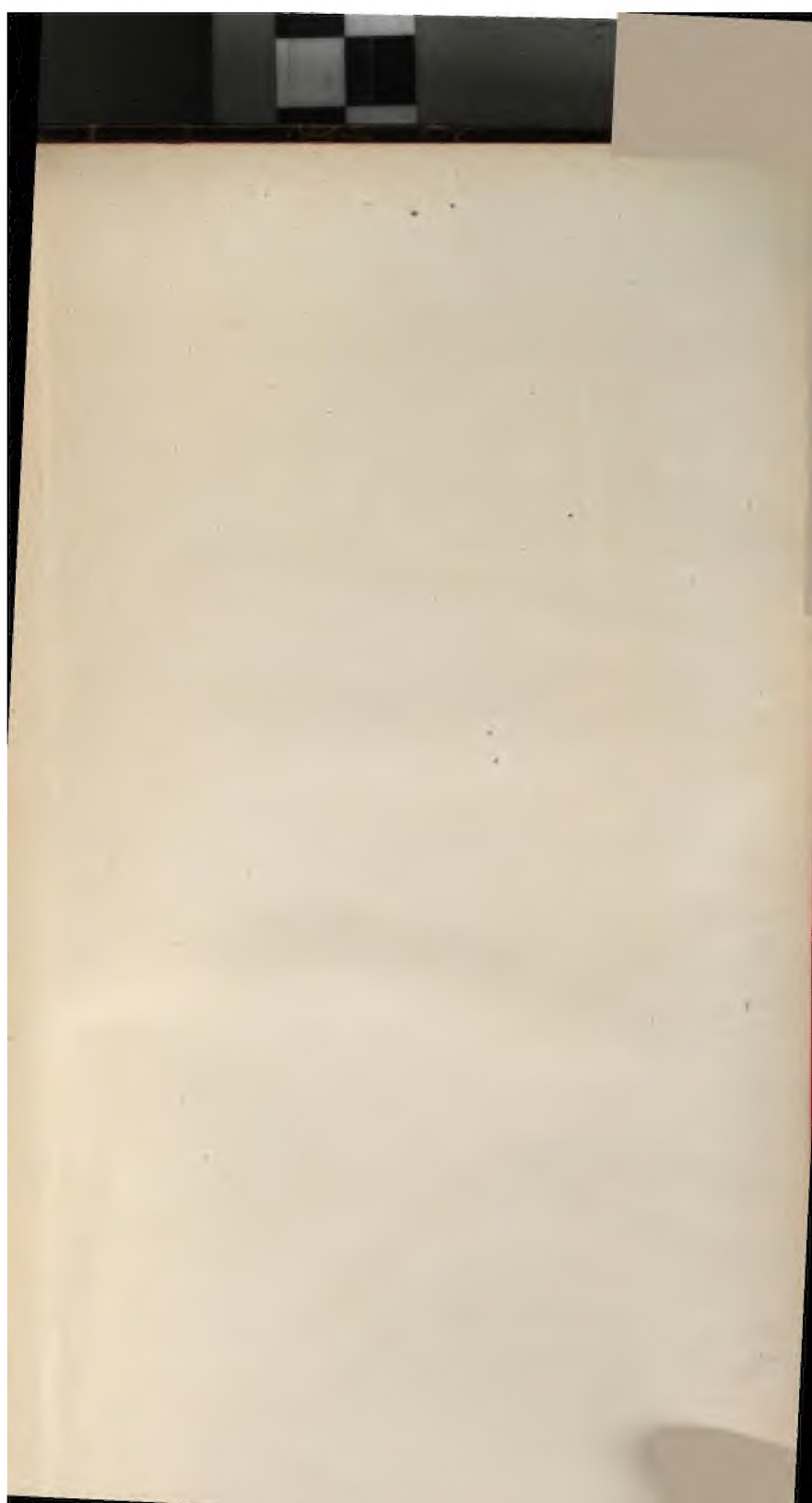
er schwerlich bloß von Hörensagen, unterscheidet die alte, mittlere und neue Komödie, und sucht auch in ihr Ver sittlichung der Gesinnung (XI, 6). Doch hält er es für ein Glück in Rhetorik und Poetik nicht weiter vorge drungen zu sein, — in der Besorgniß, an solchen Studien vielleicht haften geblieben zu sein, wenn er mit Leichtigkeit in ihnen Fortschritte gemacht hätte ³²⁾. In der Einleitung, dem ersten Buche seiner Selbstbetrachtungen, spricht Antoninus über seine Aeltern, seinen Großvater (Ammius Verus), seinen nicht weiter bekannten Bruder, seinen Adoptivvater Antoninus Pius, und seine Vormünder und Lehrer, mit fast überschwänglicher Liebe und Dankbarkeit sich aus, und in weniger einfacher Sprache als wie sie sonst bei ihm sich findet, und selbst seine Gemahlin (Annia Faustina) wird mit unverdientem Lobe erwähnt. Vor Allem aber wird der Schutz der Götter gepriesen, der ihn vor leiblichen und sittlichen Uebeln bewahrt habe. Unter seinen Lehrern scheinen Rustikus, Apollonius und Maximus den dauernsten Einfluß auf ihn geübt zu haben; vorzüglich Rustikus, der ihn mit den Lehren des Epiktet näher bekannt gemacht hatte. Apollonius war stoischer, Maximus platonischer Philosoph ³³⁾. Auch des Sertus, Enkels des Chäronensischen Plutarch, und selbst des Rhetors Fronto erwähnt er mit dankbarer Anerkennung ³⁴⁾. Von stoischer Härte war Nichts in ihm, von Einseitigkeit wenig. Eher hatte er gegen zu große Weichheit der Empfindungen und gegen Mangel an Schärfe der Gedanken anzukämpfen ³⁵⁾.

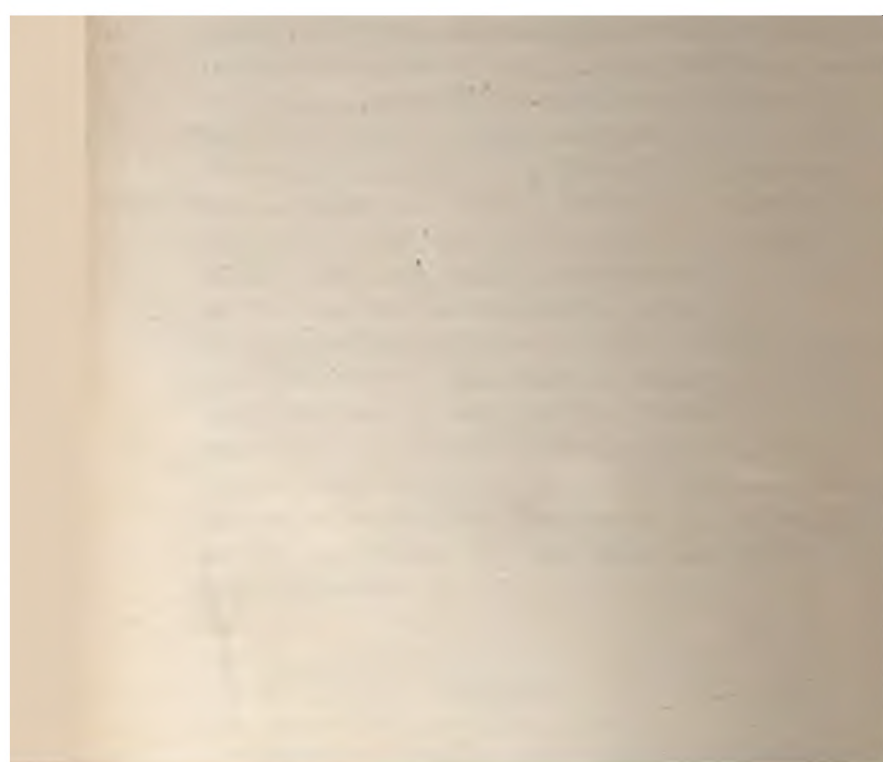
32) I, 16. vgl. 7.

33) I, 7. 8. 12. 15. vgl. 17.

34) I, 9. 11.

35) Näheres über Antoninus' Lebensschicksale, Regierung und Charakter siehe in Ed. Zellers mit jetzt erst zu Gesicht gekommenen Vorträgen und Abhandlungen, S. 82 ff.





182
B818h

Brandis, C.A.

144822 v.3, pt.2
Handbuch der geschichte der grie-
chisch- römischen philosophie.

NAME

DATE

NAME

DATE

Stanford University Libraries



3 6105 008 469 194

